وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بغداد
كلية العلوم السياسية

مدخل الى

# الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر

## الجزء الاول

## الفكر السياسي الغربي الحديث

تأليف
الأستاذ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان

الاستاذ المساعد الدكتور
عامر حسن فياض

الأستاذ المساعد الدكتور
علي عباس مراد

# المحتويات

# مقدمة عامة

ماذا ندرس؟ لماذا ندرس؟ كيف ندرس؟ تلك هي الأسئلة الرئيسة التي يتوجب أن يطرحها العقل الإنساني على نفسه ويسعى للإجابة عنها إذا ما أراد دخول عالم المعرفة الواسع من الباب الصحيح، وطالما أننا نسعى هنا إلى دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر فلا بد أن نحدد أولا ماهية الفكر السياسي؟ ولماذا ندرس الفكر السياسي؟ وكيف ندرس الفكر السياسي؟

وبقدر تعلق الأمر بتحديد ماهية الفكر السياسي الذي نحن هنا بصدد دراسة أنموذجيه الغربيين الحديث والمعاصر، فإننا نقصد به: مجموع التأملات العقلية التي يصوغها الناس حول الظاهرة السياسية، المتمثلة بالدولة عند بعضهم وبالسلطة السياسية عند آخرين، ظاهرة حكم المجتمعات الإنسانية وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخليا وخارجيا. ويتوزع الفكر السياسي بكل أشكاله وأحواله على نوعين أساسيين هما:

- الفكر السياسي الحركي الذي يسعى إلى تغيير الواقع السياسي القائم جزئيا أو كليا بأسلوب إصلاحي أو جذري.
- الفكر السياسي التبريري الذي يسعى إلى إدامة الواقع السياسي القائم وتبريره والدفاع عنه.

ولكن تحديد الماهية العامة والمجردة للفكر السياسي ليس كافيا في حد ذاته لأنه يحتاج أيضاً إلى التأكيد على الصلة الوثيقة بين الفكر والواقع، فالفكر وإن كان تأملا عقليا، فإنه ليس تأملاً قائماً بذاته ولذاته بل هو تأمل متصل بالواقع. ويساعد هذا التأكيد على صلة الفكر المجرد بالواقع الحي على الكشف عن الطبيعة الوصفية التي تميز بعض المؤلفات المكرسة لدراسة تاريخ الفكر السياسي مثل "تاريخ الأفكار السياسية" لـ "وليم دفنك" و "تاريخ النظرية السياسية" لـ "جورج سباين". إذ تجعل هذه المؤلفات من الفكر السياسي نوعا من التأمل العقلي المجرد المنفصل عن ظروف مجتمعه ومؤثرات عصره، وتضع كل الأفكار على مستوى واحد من حيث طبيعتها وأهدافها ونتائجها بما يتعارض تماما مع حقيقة تلك الأفكار وواقعها الفعلي،

ومن ثم فإنها تُخضعُ الفكر السياسي أحيانا لمواقف وأحكام قيميّة مقررة سلفا، أو تحجب الواقع الذي أفرز هذا الفكر أو تتجاهله أو تزيفه خدمة لموقف فكري أو عملي، أو تفعل كل ذلك في آن واحد. وتنتهي مثل هذه المؤلفات الوصفية عادة، وبحجة الموضوعية البحتة، إلى فقدان الفكر السياسي لكل صلة وعلاقة ارتباطية تفاعلية بينه وبين الواقع الحياتي بما يفقده بالنتيجة كل دور فاعل له في الحياة فلا يعود قوة من شأنها أن تحرك العقل الإنساني المتأمل وتقوده. إن الفكر السياسي يبدو في المؤلفات الوصفية، وكما يقول بنجمان ليبنكوت بحق، مماثلاً لقائمة الأسماء المثبتة في دليل الهاتف والتي تكتفي فقط بالإشارة العابرة إلى الأشخاص الذين تعنيهم دون التعريف بحقيقتهم. ومن ثم فلا بد للراغب في دراسة الفكر السياسي من أن يقوم بذلك عبر دراسته للصلة بين هذا الفكر والواقع الذي أفرزه، ولعل أبرز الشواهد التاريخية الكثيرة على ذلك تأثير أفكار جون لوك وتوم بين في أفكار ومواقف الرئيس الأمريكي (توماس جيفرسون ١٧٤٣-١٨٢٦م) وزملائه عند إسهامهم في وضع إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦م، وتأثير أفكار جان جاك روسو في واضعي إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي عام ١٧٨٩م، وتأثير أفكار ماركس وأنجلز في لينين وماوتسي تونغ وهما يضعان أسس دولتيهما الشيوعيتين في الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية. ويعد الفكر السياسي أيضا عنصر أساسيا في الصيرورة السياسية وهو ما يؤكده تطور الفكر الفرنسي الذي كان متلازماً تلازم ضرورة مع الأحداث السياسية أيام الثورة الفرنسية، حيث كانت الأفكار في فرنسا تسبق وتحرك التقدم الاجتماعي، وقامت مدرسة القانون الطبيعي في الفكر السياسي على قاعدة فكرية مستمدة من الثورات الثلاث الكبرى في التاريخ البشري الحديث (الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨م والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م) وفي ذلك دليل كاف على أن الفكر قوة إيجابية خلاقة تؤثر في الواقع وتتأثر به محركة طاقات الناس باتجاه تثبيت هذا الواقع والدفاع عنه أو تغييره جزئيا أو كليا ليسهم الفكر بذلك بدور أساس وفاعل في

صناعة أحداث الواقع والكشف عن طبيعتها واتجاهات تغيرها وتطورها بقدر ما تسهم تلك الأحداث في التأسيس له وتوجيهه وتطويره وتغييره.

وتساعدنا دراسة العلاقة التأثيرية المتبادلة بين الفكر والواقع على الإجابة عن السؤال الثاني المركب لماذا تدرس الفكر السياسي عموما والفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر تحديدا؟ وتنطلق الإجابة عن هذا السؤال من الاعتقاد بأن مثل هذه الدراسة هي وحدها التي تسمح بالتعرف على الخصائص الدقيقة والعميقة للفكر السياسي عبر الكشف عن الأبعاد الخاصة والعامة لواقع المجتمع والعصر اللذين ينتمي إليهما ويعبر عنهما وصولا إلى ملاحظة علاقته بالواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه وطبيعة وآليات الارتباط والتفاعل والتوليد بينه وبين بيئتيه المكانية والزمنية. وهذا النوع من أنواع الدراسة وإن كان مضنيا، بيد أنه ضروري لتجنيب الدارس مشكلة عزل الفكر السياسي عن الواقع الذي ينتجه أو ينتج عنه، حيث إنه يدرسه ضمن ظروفه البيئية بما يسمح له بملاحظة طبيعته وأصوله ومكوناته وخصائصه وأهدافه، وتعيين دوره في الحياتين الفكرية والعملية ومقدار فاعليته فيهما. وتتأتى أهمية دراسة الفكر السياسي في سياقاته الاجتماعية والتاريخية أيضا من أن معرفة ماضي الحياة السياسية ضرورة لازمة للتعرف على حاضرها والتنبؤ بمستقبلها، إذ لا يتعين تاريخ الإنسانية على حد قول جان جاك شيفالييه بدلالة الأحداث العظمى فقط، لكنه يتحدد أيضا بدلالة الأفكار السياسية التي أسهمت في أغلب الأحيان في التحضير لهذه الأحداث، حيث يرى روجيه لابروس أن السياسة شكل من أشكال النشاط العملي المتعلق أولا وأساسا بالسلوك الإنساني في نطاق موضوع حكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخلياً وخارجياً، وهي بطبيعتها هذه لا تنفصل عن النشاط السياسي النظري الذي يتجسد في وينعكس من خلال الأفكار السياسية التي توحي بالنشاطات السياسية العملية وتدفع بها وإليها. وتكمن علة ذلك في أن السلوك الإنساني عامة، والسلوك السياسي تحديدا، لا يمكن أن يكون سلوكا إنسانيا عقلانيا بكل معنى الكلمة ما لم يشيد الإنسان هذا السلوك في عقله أولاً على صورة أفكار أو أفكار سياسية قبل أن يمارس سلوكه هذا عمليا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن من المتعذر التعرف على ماضي الحياة السياسية وحاضرها ومستقبلها دون دراسة الفكر السياسي، ومن ثم فإن دراسة الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر وبقدر ما تتطلب معرفة ماضي الحضارة الغربية ومجتمعاتها ومؤسساتها، فإنها تساعدنا على معرفة حاضرها والتنبؤ بمستقبلها، مثلما ستمكننا أيضا من معرفة الدوافع المحركة لهذه الحضارة والكوابح المعيقة لها وسياقات نموها وتطورها متذكرين هنا أن أي موقف نتخذه من هذه الحضارة سلبا أو إيجابا لن يغير شيئا من حقيقة كونها القوة العالمية المهيمنة والنموذج الحضاري المسيطر الآن وفي المدى المنظور، مثلما لن تغير تلك المواقف أيضا من حقيقة أن كل ما هو خارج نطاق هذه الحضارة، سواء وافقها أو عارضها، يحدد نفسه ويتحدد بالنسبة للآخرين في جوانب أساسية منه بدلالة قياسه عليها ومقارنته بها.

وتتحكم في كيفية دراسة الفكر السياسي حقيقة الاختلاف الجزئي أو الكلي في أصول وتجارب ومصادر الناس الذين وضعوه، وتباين أوضاعهم وعيونهم واهتماماتهم اجتماعياً وفكرياً ومنهجياً، واختلاف الأساليب التي عبروا بها عن هذا الفكر والأدوات التي استخدموها في ذلك. يعكس هذا وعبر عنه اتخاذ الأفكار السياسية للقائد الأثيني بركليس شكل خطب رنانة عن الديمقراطية، وتعبير هوميروس عن أفكاره السياسية بشكل أدبي شعري في ملحمة الإلياذة، وظهور أفكار أفلاطون وأرسطو السياسية في شكل فلسفي، وأفكار مكيافيللي السياسية في شكل نصائح ومواعظ للحاكم/الأمير، ووضع فيكتور هيجو ولامارتين أفكارهم السياسية في شكل أدبي قصصي وروائي. لذلك يبدو المشتغل بدراسة الفكر السياسي وليس بإنتاجه ملزما بامتلاك أسلوبه الخاص في تحديد ماهية الفكر السياسي الذي يدرسه وأصوله وطبيعته وخصائصه، وينبغي أن يكون هذا الأسلوب ذا طبيعة مركبة فهو فكري-سياسي من جهة واجتماعي-تاريخي من جهة أخرى. إذ يستطيع هذا الأسلوب وبدلالة تلك الطبيعة المركبة فحسب أن يكشف أولا عن الأفكار السياسية في النتاجات الفكرية التي يدرسها، وأن يدرس ثانيا تلك الأفكار في سياقاتها الاجتماعية التاريخية وفي إطار ظروفها الذاتية والموضوعية. وحيث إن

التجسيد الأوضح والأهم للظاهرة السياسية هو السلطة السياسية ؛ لأن الدولة ذاتها مجرد شكل محدد من أشكال تأسيس وتنظيم وممارسة هذه السلطة وصورة خاصة ومحددة من صورها، فسيتوجب على دارس الفكر السياسي الكشف عن الأفكار المتعلقة بأصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها وشكلها ووظيفتها وكيفية تداولها باعتبار أن هذه هي المواضيع الأساسية والمحاور المركزية لكل فكر سياسي.

وسنحاول في هذا الكتاب استخدام هذا الأسلوب المركب الفكري-السياسي والاجتماعي-التاريخي لدراسة الأفكار السياسية الغربية المتعلقة بحكم المجتمعات وإدارة شؤونها وعلاقاتها داخلياً وخارجياً في العصور الحديثة والمعاصرة الممتدة من عصر النهضة وحتى نهاية القرن العشرين. ولانجاز ذلك سنتابع الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر في جزأين، نكرس الجزء الأول منهما للفكر السياسي الغربي الحديث بينما نكرس الجزء الثاني للفكر السياسي الغربي المعاصر. ولأن مهمة دراسة كل الأفكار السياسية الغربية التي تمخضت عنها تلك الحقبة الزمنية الطويلة مهمة عسيرة بل تكاد تكون مستعصية، فقد ارتأينا اختيار نماذج أساسية من تلك الأفكار افترضنا أنها تعبر عنها وتعكس طبيعتها وخصائصها، واعتمدنا في اختيار النماذج الفكرية السياسية التي قمنا بدراستها أسلوباً انتقائياً شابته صعوبة جوهرية تمثلت في طبيعة المعيار المستخدم في هذا الانتقاء. ودون الدخول في تفاصيل هذا المعيار والمشكلات التي يثيرها تعيينه واستخدامه نكتفي بالقول بأننا اعتمدنا معيار تعبير الأفكار السياسية عن عصرها ومجتمعها، حيث تتفاوت الأفكار السياسية في تعبيرها عن هذا الواقع بحيث تكون هناك أفكار سياسية تعبر عن واقعها بشكل أفضل قياسا بأفكار سياسية أخرى، وقد انتقينا الأفكار التي اعتقدنا أنها الأقدر على التعبير عن واقعها وتجسيد ظروفها المكانية والزمنية. ولا بد لنا في ختام هذه المقدمة من الاعتراف بأن متابعة الجوانب المختلفة للفكر السياسي تقتضي بلا شك معرفة واسعة بالتاريخ الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي لكل عصور ومجتمعات الحقبة موضوع الدراسة، وإذا كنا لا ندعي لأنفسنا امتلاك المعرفة الكاملة بكل هذه الميادين، فلا بد أن نطمئن القارئ الكريم إلى أننا بذلنا ما

في وسعنا للإلمام بها ولو بعض الإلمام، ولكننا نعود فنؤكد أن كل ما بذلناه من جهد في هذا السبيل لم يكن في تقديرنا كافياً وافياً شافياً مما يجعل عملنا هذا مجرد محاولة تتطلع إلى ما هو أفضل في المستقبل بعد أن يتوافر لها التفاعل مع النقد البناء الذي نرى فيه السبيل إلى تكامل المعرفة.

**المؤلفون**

٢٠٠٨/٥/١

# الجزء الأول

# الفكر السياسي الغربي الحديث

# الباب الأول

# الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة

# تمهيد

يغطي عصر النهضة في أوروبا حقبة زمنية تمتد بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر وهو يمثل مرحلة تاريخية كانت النهضة سمتها المميزة وطابعها الخاص. وقد وردت النهضة التي تحدد طبيعة هذا العصر وخصائصه بمعنيين:

<u>المعنى الأول:</u> ويفيد بأن النهضة هي "الميلاد الجديد" الذي يتحدد نطاقه على حد تأكيد الشاعر الفرنسي رابليه في (إحياء الأدب الرفيع). وقد تباهى المفكر إيراسمس في مقدمة كتابه (الحكم) بأنه صاحب الفضل في احتضان الآداب التي راحت تولد من جديد بعد أن كانت مطمورة في كالح دياجير الهمجية المديدة. غير أن هذا الميلاد الجديد لا يشمل الأدب فحسب بل ويشمل أيضا الفنون الأخرى حتى أن مكيافيللي، في ختام رسالته (في الحرب)، يطمئن الشباب ويطلب منهم عدم الخضوع لليأس لأن إيطاليا كلها منشغلة بإعادة الحياة من جديد إلى الأشياء الميتة لاسيما الشعر والتصوير والكتابة. وساد معنى النهضة الدال على الميلاد الجديد للآداب والفنون حتى استقر أكاديمياً في القرن الثامن عشر على يد (حركة الأنوار)، فقد تحدث فولتير أحد أعلام هذه الحركة عن تاريخ الفنون الرفيعة وأشار إلى انحطاطها في فترات تاريخية معينة ليعود فيؤكد بأن هذه الفنون استطاعت مع مطلع نهضتها أن تنفض عنها غبار الهمجية لاسيما في إيطاليا. وسيسود هذا المعنى أيضا في المراحل الأولى من القرن التاسع عشر، إذ سيتمسك به كل من ستندال في كتابه (تاريخ الرسم) وكيزو في كتابه (التاريخ العام للحضارة في أوروبا).

<u>المعنى الثاني:</u> ويفيد بأن النهضة، وعلى حد قول المؤرخ الفرنسي ميشليه، لا تتمثل بنهوض الآداب والفنون التي ابتدعها الإنسان فقط وإنما تشمل أيضاً نهوض الإنسان نفسه. وحدد جاكوب بركهارت معنى النهضة في كتابه (حضارة عصر النهضة في إيطاليا) الصادر عام ١٨٦٠م بأنها تقوم على أسس ثقافية تتمثل بتمسك الإنسان، وهو يمتلك ذاته بعد أن تحقق له النهوض، تمسكه باتجاه شخصي قوي

ويشعور شديد بفرديته تجاه الحياة بصورة عامة وتجاه الدولة بصورة خاصة بما يجعله يُعَرِّف أهدافه تعريفاً شخصياً ويحدد مجرى حياته تحديداً فردياً حراً.

ولكن تعدد معاني النهضة وتنوع دلالاتها لا يمنع من القول مع هنري لوفيفر في كتابه الموسوم (باسكال) بأن كلمة النهضة لا تبدو دقيقة لأنها تخفي وراءها الكثير من معالم التاريخ لاسيما ذلك الانقلاب العميق في القاعدة الاقتصادية والبنى الاجتماعية التحتية. حيث كانت النهضة على مستوى الآداب والفنون مجرد تعبير مظهري عن التحول الجوهري الذي حدث في حياة المجتمعات الغربية الحديثة نتيجة لنشأة النظام الرأسمالي. وقد أشار جوزيف أنتوني مازيو في كتابه (النهضة والثورة) إلى أن تحديد الحقبة الزمنية التي يشملها عصر النهضة يثير الكثير من الخلاف وبشكل خاص الخلاف بشأن تاريخ بداية النهضة تبعاً للمعنى الذي تقترن به وتُعَرَّف بموجبه، حيث يُرجع إيراسمس بداية عصر النهضة إلى القرن الثالث عشر عندما بدأت أوربا تتخلى عن التقاليد البيزنطية القديمة الغليظة والفجة التي هيمنت على الآداب والفنون. ويُرجع غيره بداية عصر النهضة إلى سقوط القسطنطينية عاصمة البيزنطيين على يد الأتراك أواخر العصور الوسطى ليهاجر منها حشد كبير من المفكرين والعلماء إلى إيطاليا ويبذلوا هنالك جهدا كبيرا لإنعاش الثقافة التقليدية عامة والإغريقية منها خاصة لتشهد إيطاليا بفضلهم انتعاشا أدبيا وفنيا وعلميا ملحوظا، بينما يربط بركهارت بداية عصر النهضة ببداية القرن الخامس عشر التي شهدت الظهور الواضح للاتجاه الشخصي والشعور الشديد بالفردية.

ولكن هذه المحاولات لتحديد بداية عصر النهضة ليست دقيقة تماما لأنها تربطها ببداية تبلور بعض مظاهر تلك النهضة مثل ازدهار الآداب والفنون وانبعاث الثقافة التقليدية وظهور الاتجاه الشخصي والشعور بالفردية...الخ. ويعكس مثل هذا الربط الاهتمام بالمظاهر وإهمال الأسباب والعجز عن الرجوع إلى الأصول الاجتماعية التي يجب أن يتم بدلالتها تعيين بداية عصر النهضة. وحيث إن هذه المظاهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظهور النظام الرأسمالي الذي أخذ يحل تدريجيا محل

النظام الإقطاعي، فإن هذه الدراسة تفترض أن بداية عصر النهضة ترتبط ببداية ظهور النظام الرأسمالي وتبلور واتضاح تأثيره في الحياة الاجتماعية لاسيما بعد أن احتل الاقتصاد الرأسمالي التجاري (الميركانتيلي) موقع الصدارة في الحياة الاقتصادية الأوروبية. ويبدو من الضروري هنا التذكير بتعذر تعميم هذا الافتراض على كل المجتمعات الأوربية طالما أن ظهور هذا النظام لم يكن بفعل طفرة تاريخية وإنما نشأ ونما وتطور بشكل تدريجي بعد أن ظهرت الملامح الأولى للرأسمالية في أحضان المجتمع الإقطاعي في القرن الخامس عشر، ومن ثم فإن النظام الرأسمالي لم يحظ بنفس الموقع والفاعلية في كل تلك المجتمعات لا بدرجة واحدة ولا في وقت واحد مما يعني تفاوت تاريخ بداية والنظام الرأسمالي عصر النهضة المصاحب له من بلد أوروبي إلى آخر. فإذا كانت النهضة قد بدأت في إيطاليا وهولندا في وقت مبكر من القرن الخامس عشر فإنها لم تبدأ إلا في وقت لاحق من هذا القرن في بلدان أخرى ليرتبط ظهور النهضة الأوروبية بجملة عوامل ومظاهر متنوعة اقتصادية وسياسية وثقافية تأثرت في تكوينها وظهورها وتطورها بتكوين نظام الإنتاج الرأسمالي وظهوره وتطوره في كل بلد على حدة. فإذا كانت طبيعة النظام الرأسمالي وخصائصه هي التي حددت طبيعة عصر النهضة وعينت خصائصه، وحددت هذه الأخيرة بدورها طبيعة الفكر السياسي الغربي في هذا العصر وعينت خصائصه مثلما حددت وعينت طبيعة وخصائص كل شيء آخر فيه، فستكون طبيعة النظام الرأسمالي وخصائصه السلبية والإيجابية هي العامل المحدد والحاكم لطبيعة وخصائص الفكر السياسي الغربي في عصر النهضة.

**أولاً: الخصائص الاقتصادية لعصر النهضة**

إذا كنا قد أوضحنا آنفا بأن عصر النهضة هو عصر ميلاد النظام الرأسمالي، فقد جاء قيام هذا النظام على قاعدة الاقتصاد الميركانتيلي (التجاري) المستند إلى الأسس الآتية:

١. الاعتقاد بأولوية الثروة النقدية أو المعادن الثمينة التي تتخذ شكل النقود أو تبدو قابلة لأن تصبح كذلك بما يجعل الحصول على هذه المعادن الهدف الأساسي لكل نشاط اقتصادي.

٢. الاعتقاد بأن المعادن الثمينة هي أساس ثروة الدولة بما يجعل الحصول عليها هو النشاط الأساسي الذي تعنى به الدولة ليجد العاهل الذي يجسدها في شخصه ويصنع سياساتها ويتخذ قراراتها أنه يتحمل مسؤولية تنظيم وتنسيق وقيادة جهود الأمة والدولة لتحقيق هذا الهدف.

٣. الاعتقاد بمسؤولية الدولة عن الحصول على المعادن الثمينة وفق خطة معدة سلفاً للحفاظ على ما يتوافر لديها من هذه المعادن من جهة والعمل من جهة ثانية على توفيرها في حالة افتقادها إليها. لذلك كان النشاط الاقتصادي الموجه من الدولة في عصر النهضة يميل إلى ضمان استغلال مناجم التي تحتوي على المعادن الثمينة للحصول على أكبر كمية منها والحيلولة دون فقدانها وعلى الدولة في إطار هذا المسعى إتباع سياسة تشجيع الصادرات وتقليل الواردات لإدخال المعادن الثمينة إلى الدولة وتقليل خروجها منها في آن واحد.

٤. الاعتقاد بمسؤولية الدولة عن إتباع سياسة تحقق التوازن الاقتصادي من خلال العمل من جهة على تشجيع التصنيع والتصدير ودعمهما بكل الأشكال لتقليل كلفة الإنتاج وتخفيض أسعار البضائع، والعمل من جهة ثانية على تقليل الاستيراد إلا ما اتصل بالحصول على المواد الأولية اللازمة للصناعة لأن ذلك هو السبيل الوحيد لضمان النجاح في المنافسة وبيع أكبر قدر ممكن من البضائع المصنّعة.

٥. الاعتقاد بمسؤولية الدولة عن الحصول على مستعمرات توفر لها المواد الأولية اللازمة للصناعة بالإضافة إلى الأغراض الأخرى التي تحقق بمجموعها هدف زيادة ثروة الدولة.

٦. إن سعي كل الدول الأوربية لتحقيق هذه المتطلبات تسبب في تعارض مصالحها القومية مما جعل التنافس والصراع بينها العلامة المميزة لهذا العصر، ولأن التوازن لم يكن أحد المبادئ الأساسية للتنافس والصراع الأوروبي في عصر النهضة، فقد كانت القاعدة السائدة آنذاك على حد قول المفكر الفرنسي لافونتين هي أنه ليس باستطاعة أحد أن يربح إلا ما يخسره الآخر فغدت الحروب السمة المميزة لعصر النهضة الأوربية والغالبة عليه.

ثانياً: الخصائص الاجتماعية لعصر النهضة

لقد كان من النتائج الاجتماعية المهمة لقيام النظام الرأسمالي في مرحلته الأولى ذات الطبيعة الميركانتيلية انحدار أصحاب الدخول الثابتة إلى الفقر النسبي وتسلق أصحاب رؤوس الأموال النقدية والتجار والمنتجون والفلاحون لسلم الثراء مما أدى إلى تغير المراكز الاجتماعية للأفراد والطبقات نتيجة للتغير في مراكزهم الاقتصادية. فطبقة النبلاء فقدت المركز الراجح الذي كانت تتمتع به في العصور الوسطى لصالح الطبقة البرجوازية بعد أن تدهورت الأوضاع الاقتصادية للنبلاء إلى الدرجة التي اضطرتهم لبيع أراضيهم للحصول على الأموال اللازمة لتأمين متطلبات حياتهم الباذخة والحفاظ على مركزهم الاجتماعي، وكانت الأراضي التي باعها النبلاء من الكثرة بحيث انخفضت أثمانها الأمر مما شجع البرجوازيين على شرائها بفضل ثرائهم المادي، فازدادوا بذلك ثراء ورخاء وبرزوا ليس فقط كقوة اقتصادية وإنما كقوة اجتماعية أيضا. ولا ينبغي أن تغفل هنا دور السلطة الملكية في إضعاف طبقة النبلاء لصالح الطبقة البرجوازية، فكثيرا ما اصطدمت رغبة الملوك في توسيع نطاق سلطتهم بالنزعة اللامركزية لدى النبلاء والتي لم يكن ممكنا تجاوزها والتغلب عليها دون صعوبات وصلت في العديد من الأحيان إلى مستوى المواجهة المسلحة بين الملوك والنبلاء مما جعل السلطة الملكية جادة في إضعاف هؤلاء المنافسين كي لا تكون سلطتهم عائقا أمام سعيها لتوسيع نطاقها وزيادة فاعليتها، وكانت البرجوازية هي المستفيد الأكبر من هذا الصراع لأنه أتاح

لها الفرصة لتحتل تدريجياً موقع الصدارة في المجتمع. وأسهمت الحروب الأوربية الداخلية والخارجية المتعددة بدور كبير في استنزاف موارد السلطة الملكية مما اضطرها إلى بيع المناصب البيروقراطية إلى البرجوازية التي كانت تمتلك ثمنها بعد أن كانت هذه المناصب تنتقل بالوراثة بين النبلاء، وفتح ذلك الباب واسعا أمام البرجوازية للتسرب إلى الإدارة البيروقراطية الحكومية واحتلال مراكز مرموقة داخلها مما ساعدها بدوره على تقوية مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مواجهة النبلاء وهو ما كانت الإدارة الملكية ترغب في حدوثه وتساعد عليه لتجعل من البرجوازية حليفاً لها في صراعها مع النبلاء.

وإذا ما كان لقيام النظام الرأسمالي باعتباره العامل الاقتصادي-الاجتماعي المؤسس للنهضة والمرتبط بها انعكاساته الاقتصادية المتمثلة في ظهور البرجوازية وصعودها وتدهور الطبقات الاجتماعية الأخرى وانحدارها، فقد كانت له أيضا انعكاساته الاجتماعية المتمثلة في بدء زوال القيم المرتبطة في ذلك العصر بالنظام الإقطاعي وطبقاته لتحل محلها القيم الاجتماعية المرتبطة بالنظام الرأسمالي وطبقاته وعصره الجديد. ولعل أبرز القيم الاجتماعية الرأسمالية التي ظهرت آنذاك هي:

١. تمجيد روح المغامرة: فالصورة النموذجية الجديدة للفرد هي صورة المغامر بل المجازف الذي لا يهاب المخاطر ولا ينثني أمام الصعاب بحثاً عن الثروة أو المعادن الثمينة أو الأسواق أو السيطرة على المواد الأولية.

٢. تمجيد الفرد: فتمجيد روح المغامرة كقيمة اجتماعية كان لا بد أن يقود إلى ولادة قيمة اجتماعية جديدة أخرى هي تمجيد الإنسان-الفرد بوصفه صاحب المغامرة والعنصر الفاعل فيها، وبذلك أصبح التكريم والتمجيد حكرا على الفرد الذي حاول ويحاول اكتشاف المجهول عابرا البحار المحيطات ومستكشفا القارات بعد أن كان الوصول إلى البعيد غير ممكن إلا بقوة خارقة لا يمتلكها الإنسان العادي. وإذ بات كل شيء في عصر النهضة يعتمد على العمل الإنساني الفردي الإرادي، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يحظى

الفرد بتكريم وتمجيد مميزين وأن يرقى هذا التمجيد إلى مستوى القيمة الاجتماعية الأساسية.

٣. الإيمان بالدور الفاعل للنقود واقتناء المعادن الثمينة: حيث بات هذا الأمر يمثل قيمة اجتماعية في حد ذاته نتيجة لسرعة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت بفعل تزايد فرص الحصول على المعادن الثمينة في عصر النهضة. فقد أصبح بمقدور أفراد الطبقة العامة في هذا العصر أن يصبحوا وبكل بساطة من الطبقة البرجوازية بمجرد قيامهم بمغامرة خارج البلد أو داخله تمكنهم من الحصول على المعادن الثمينة.

ثالثاً: الخصائص السياسية لعصر النهضة

وكانت تجري في عصر النهضة أيضا، وفي مجرى التغيرات الاقتصادية والاجتماعية السالفة الذكر، تغيرات أخرى على الصعيد السياسي تمثلت في ازدياد سلطة الملوك واتساع مسؤولياتهم وأدوارهم سواء في فرنسا أو أسبانيا أو إنكلترا. فقد احتفظ الملوك من النظام الإقطاعي بالخصائص العامة للسلطة الملكية التي جمعوا من خلالها في أشخاصهم ثلاث خصائص هي الخاصية الدينية والخاصية الإقطاعية والخاصية المطلقة التي أضيف إليها في ظل النظام الرأسمالي إضعاف طبقتي النبلاء ورجال الدين من جهة ودعم البرجوازية والتحالف معها من جهة ثانية. فالملك هو الحاكم المقدس بقدر كونه وكيل الإله وله الحق في التدخل في شؤون الكنيسة، وهو السيد الأعلى في إقليمه والأول بين السادة الإقطاعيين تماماً كما هو الحال بالنسبة للسيد الإقطاعي فهو إذاً في قمة الهرم الاجتماعي والمتمتع بسلطة سيادية مطلقة تسمح له بإصدار القوانين والأوامر في إقليمه وتنفيذها على رعاياه باسمه ووفق إرادته الملكية دون حاجة إلى حيثيات أو مسببات. وكانت السلطة المطلقة للملك متجسدة في تلك الخواص ومستمدة منها، فبموجب الخاصية الأولى لا يتصرف الملك بما يتعارض وكونه حاكما مقدساً، وبموجب الخاصية الثانية لا يتصرف الملك بما يتعارض والعلاقة التعاقدية غير المكتوبة بينه وبين

رعاياه على غرار العلاقة التعاقدية الشخصية بين التابع والمتبوع في ظل النظام الإقطاعي، وبموجب الخاصية الثالثة لا يتصرف الملك بما يتعارض وسلطته المطلقة وغير المقيدة إلا بقيد إرادته الخاصة حيث لم تظهر فكرة المصلحة العامة كقيد على السلطة المطلقة للملك إلا في وقت لاحق من هذا العصر. وفي كل الأحوال تمتعت هذه الخصائص السياسية بشيء من التجديد في عصر النهضة بفعل ثلاثة عوامل هي:

- اكتساب السلطة الملكية طابعا مركزيا من خلال مبدأ الضريبة العامة.
- اتساع وتطور هيكل ووظائف الإدارة الحكومية البيروقراطية من جهة ثانية.
- تشكيل الجيش الوطني الدائم.

ولكن سلطة الملك لم تكن في تلك المرحلة سلطة مطلقة بشكل كامل ونهائي، حيث كانت هنالك إلى جانبها أيضا سلطة المجالس العامة للأقاليم التي تحولت إلى مجالس تمثيلية ولو بصفة نسبية، وكانت هذه المجالس تضم إلى جانب النبلاء وأصحاب المهن جماعة مختارة من ممثلي بعض المدن ذات المراكز الخاصة والمحاكم العليا والهيئات الدينية والجامعات وسكان جميع المدن والأرياف. وعلى الرغم من اقتصار سلطات هذه المجالس على التصويت على الضرائب الملكية فإن هذا التصويت بحد ذاته هو الذي وضع اللبنة الأولى لتقييد السلطة المطلقة وظهور الديمقراطية والبرلمانية في الفكر والممارسة السياسية في المجتمعات الغربية الحديثة. فقد أصبح التصويت على الضرائب في وقت لاحق حقاً من حقوق الشعب يمارسه من خلال ممثليه بعد أن اشترطت المجالس العامة منذ عام ١٤٨٤م موافقة صادرة من الشعب لفرض الضرائب وفقا لقاعدة (لا ضرائب بلا تمثيل). وكان كل ما يتصل بالتشريع والنصيحة والتظلمات تعبيرا عن عواطف الشعب كله، حيث تقوم كل جماعة انتخابية بتحرير دفتر يتضمن تظلماتها وتقدمه إلى نائبها، ومن ثم تُجمع تلك الدفاتر وتُرتب وتُحرر في دفتر واحد هو الدفتر القومي الذي كان الملك يلجأ إلى إصدار الأوامر للإجابة على بعض ما فيه من التظلمات، أما البرلمانات التي كانت موجودة أيضا إلى جانب المجالس العامة فإنها

لم تكن سوى مؤسسات ذات اختصاصات هزيلة لا تتجاوز الحفاظ على القوانين الأساسية للمملكة. وفي ظل ما تقدم يمكن القول إن الطابع المركزي للسلطة الملكية كان الطابع السائد والمميز للنظم السياسية في أوربا في هذه الحقبة، وأن المركزية التي تمتعت بها السلطة السياسية الملكية في أوربا كانت ضرورة عملية لازمة لأسباب عديدة بعضها سياسي وبعضها الآخر اقتصادي-اجتماعي. وتمثلت الأسباب السياسية لهذه المركزية في:

- الحروب الداخلية الدينية والاجتماعية ذات الطبيعة الانقسامية التي هددت وحدة الممالك الأوربية ودفعتها للعمل على تقوية السلطة الحاكمة فيها للحفاظ على وحدتها المهددة.
- النزاعات الحادة والعنيفة بين النبلاء والملك بما جعل الأخير بحاجة إلى البرجوازية وأموالها لتقليص سلطة النبلاء ونفوذهم وضمان سير عمل الإدارة وسد نفقات حروبه الخارجية والداخلية مثلما جعل البرجوازية بحاجة إلى دعم الملك وتأييده في صراعها مع النبلاء الذين كانوا هم أيضا بحاجة إلى مساعدة الملك لهم في نزاعهم مع البرجوازية، وبذلك توفرت الفرصة للملك للحصول على موقع الحكم الفيصل في هذه النزاعات ومن ثم التمتع بسلطات كبيرة وسعت دوره وزادت تأثيره بقدر ما أن دوره كحاكم وحكم سمح له أن يكون فوق كل القوى الاجتماعية.

وتمثلت الأسباب الاقتصادية-الاجتماعية لتركز السلطة الملكية واتساع نطاقها وازدياد فاعليتها في:

- الطبيعة التدخلية للسياسة الميركانتيلية التي تتطلب تدخل الدولة للقيام، على الأقل، بمهمة تنسيق وتوجيه النشاطات الاقتصادية. ولما كانت الدولة وسلطتها آنذاك لا تنفصل عن شخص الملك وسلطته لاسيما في المراحل الأولى من عصر النهضة، فقد كان من شأن ذلك أن يمنح الملك سلطات واسعة تفوق سلطة أي فرد وأية جماعة في المجتمع والدولة.

## رابعاً: الخصائص الثقافية لعصر النهضة

لقد استدعت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السالفة الذكر وأحدثت بدورها تغيرات ثقافية تعكس روح عصر النهضة وتعبر عنها ولعل في مقدمة تلك التغيرات:

١. الرغبة في التعرف على الأعمال الفكرية التقليدية الإغريقية والرومانية مما قاد، بل اقتضى، القيام بمهمتين هما:

- مهمة العناية باللغة الإغريقية ونشرها بعد أن كانت اللغة اللاتينية هي لغة الثقافة والطبقات العليا في المجتمع الأوربي طيلة العصور الوسطى باستثناء بعض المناطق الجنوبية من إيطاليا،
- مهمة العناية بالمخطوطات القديمة بعد أن تزايد الاهتمام في هذا العصر بالنصوص الإغريقية والرومانية التي بقيت مجهولة تقريباً في أوروبا طيلة العصور الوسطى ليشكل البحث عن المخطوطات القديمة موضوعاً لتجارة مربحة خصوصاً بعد أن تنافس الأمراء وكبار الأعيان في طلبها أيضاً مما جعل مفهوم النهضة يتعين في جانب منه بدلالة هذا الاهتمام باللغة الإغريقية والمخطوطات القديمة. وبعد أن تعرفت أوربا على أرسطو عن طريق التراجم والشروح العربية لمؤلفاته لاسيما شروح ابن رشد التي حظيت باهتمام المفكرين الأوربيين آنذاك وفي مقدمتهم القديس توماس أكويناس الذي زاوج بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطية لتصبح الفلسفة المسيحية الأرسطية هي التيار الفلسفي المسيطر على الفكر الأوربي طيلة العصور الوسطى. ظهر تيار فلسفي جديد كان ثمرة للجهود الفكرية التي عملت من جهة على رفع القناع الديني المسيحي عن أرسطو ليظهر على حقيقته كمفكر وثني ويعتمده الفكر الأوربي في عصر النهضة بدلالة هذه الحقيقة وعلى أساسها، وعملت من جهة ثانية على تعريف أوربا عصر النهضة على أفلاطون الذي كان مهملا طوال العصور الوسطى فتخلى أرسطو وتيار الفلسفة المسيحية الأرسطية عن مواقعهما لصالح أفلاطون الذي تم إحياء

أفكاره التي تمجد الإنسان وتشيد بقيمته فهو القائل بأن (خط سير الإنسان هو أن يصبح شبيهاً برب من الأرباب) وهو أمر يتناسب مع قيمة الفردية التي ميزت عصر النهضة وغلبت عليه.

٢. الاهتمام بالعلوم الطبيعية: حيث بدأت العلوم الطبيعية تحقق النجاح تلو النجاح على الرغم من شيوع السحر في هذا العصر، وكانت الأولوية في الاهتمام العلمي الأوربي للعلوم الطبيعية العملية خاصة علم الفلك والميكانيكا والفيزياء والهندسة. وفي هذا العصر حدد كوبرنيكوس الأرض على أنها مركز الأجرام السماوية وظهر المنهج العلمي على يد ديكارت فترتب على ذلك:

- تثبيت أسس العلم الوضعي على حساب العلوم الدينية اللاهوتية وتراجع أفكار الفيزياء الأرسطوطاليسية.
- اعتماد العقل أداة لمعرفة العالم والطبيعة والكون والإنسان وحَكَمًا لتحديد صحة وخطأ الأشياء وتصفية النزعات اللاهوتية بهذا الشأن.

وقد أسهمت كل الخصائص السالفة الذكر، بشكل مباشر أو غير مباشر وعلى جميع الأصعدة، في نشوء الدولة الغربية بكيانها ومفهومها الحديثين اللذين سيحظيان باهتمام مفكري عصر النهضة، وسنحاول في فصول هذا الباب متابعة ما نعتقد أنه أقدر الأفكار السياسية الغربية على تجسيد ذلك الاهتمام والتعبير عنه.

# الفصل الأول

# رواد الفكر السياسي الغربي
# في عصر النهضة

# المبحث الأول

# مكيافيللي وفكرة الدولة الوضعية

لم يكن للدولة بمعناها المؤسسي وجود طيلة العصور الوسطى الإقطاعية لاندماج تلك الدولة في شخص الملك حتى أصبحت الدولة هي الملك وأصبح الملك هو الدولة، ولكن الدولة واعتباراً من عصر النهضة تطورت باتجاه آخر ضمن لها الاستقلال عن الاعتبارات الشخصية الخاصة بالملك مثلما ضمن لها الاستقلال، وبمساعدة الملك، عن الكنيسة. وعلى الرغم من الطبيعة النسبية لشكلي هذا الاستقلال، إلا أنه أتاح للدولة إمكانية الظهور بمظهر المؤسسة الوضعية التي تتمتع بالوجود الذاتي الخاص بمعزل عن كل شكل من أشكال التحكم الشخصي (الملك) أو الديني (الكنيسة). ونتيجة لذلك فقد تميزت الدولة الوضعية في الغرب بخاصيتين أساسيتين هما تمتع وظائف الإدارة والجيش وفرض الضرائب فيها بالطابع المركزي مما يجعل منها دولة مركزية من جهة، وكونها ذات طبيعة قومية من جهة ثانية. وبحكم هاتين الخاصيتين (المركزية والقومية) تمتعت الدولة الوضعية بوجود فعلي نسبيا في أوروبا ابتداءً من عصر النهضة، وربما يمكن القول بأن الدول الفرنسية والأسبانية والهولندية والانجليزية تقدم نماذج أكيدة على ذلك، ويتميز المفكر الإيطالي مكيافيللي بالتزامه بالتنظير لهذه الدولة الوضعية انطلاقاً من واقع دولة فلورنسا التي ولد وتوفي فيها واهتم بمعالجة شؤونها.

يتحدر (نيقولا مكيافيللي١٤٦٩-١٥٢٧م) من عائلة فلورنسية قديمة تنتمي إلى فئة صغار النبلاء التي أصابها الإفقار فوجدت نفسها في صفوف البرجوازية بشكل أو آخر، وكان أبوه محامياً فلم يبخل على تعليمه، فدرس القانون، ولو بشكل غير نظامي، كما درس الفلسفة والتاريخ وربما يكون قد عرف شيئاً من اللغة الإغريقية. وعمل ميكيافلي في الوظائف الحكومية فكان سكرتير القنصلية الثانية في جمهورية فلورنسا، واستمر في هذا المنصب لغاية عام ١٥١٢م، وتعد الحقبة التي شغل فيها هذا المنصب من أصعب حقب التاريخ الإيطالي بصورة عامة حيث

تعرضت البلاد فيها للغزو الفرنسي والأسباني والألماني. أما فلورنسا بالذات فبالإضافة إلى تعرضها للغزو الأجنبي تقلص دورها الاقتصادي، لاسيما في مضمار التجارة، فضلا عن تلاحق الأزمات الاقتصادية عليها وهبوط سعر الذهب الأمر الذي أصاب ميزانيات المصارف فيها بالعجز مما جعلها عاجزة عن دفع عجلة الاقتصاد إلى الأمام. لقد تأمل مكيافيللي عميقاً في ظروف الواقع الذي كانت تعيشه إيطاليا بصورة عامة وفلورنسا بوجه خاص وخلص من تأمله هذا إلى نتيجة مفادها أن فلورنسا أو بالأحرى إيطاليا كلها تعاني حالة من الضعف تجعلها في حاجة ماسة لإقامة دولة وضعية قوية، وتضمنت مؤلفاته لاسيما (الأمير) و (المطارحات) و (فن الحرب) و (التواريخ الفلورنسية) بالإضافة إلى رسائله العديدة عرضه لمشروعه الخاص لإقامة هذه الدولة.

**مقومات الدولة الوضعية القومية عند مكيافيللي**

زار مكيافيللي بحكم عمله الدبلوماسي الكثير من الدول الأوروبية التي كان العديد منها قد بلغ درجة ملحوظة من القوة، كما هو حال الدول الفرنسية والأسبانية والألمانية والهولندية، فاتجهت جهوده إلى البحث في عوامل قوة هذه الدول ليؤسس على مقدمات هذا البحث ونتائجه مشروعه الخاص بالدولة الوضعية القوية في إيطاليا والذي كان يقوم على ركيزتين هما واقع إيطاليا التي تعاني من كل عوامل الضعف وواقع الدولة الأوروبية التي تتمتع بكل عوامل القوة. ولمواجهة عوامل الضعف وحيازة وترسيخ عوامل القوة، قام مشروع الدولة الوضعية القوية عند مكيافيللي على شرطين أساسيين هما:

* الشرط الأول: الأمير، حيث يرى مكيافيللي أن الدولة الوضعية لا يمكن أن تقوم بدون وجود حاكم فرد يتمتع بخصائص مميزة يأخذ على عاتقه مهمة إقامة مثل هذه الدولة. فالذي يضطلع بتحقيق مشروع الدولة الوضعية القوية لابد أن يكون إنساناً غير عادي أي أمير، ويجب أن يكون هذا الأمير بعيداً عن معايير الطيبة والخير فلا يجعل منها خصائص يتصف بها إذ لا بأس في أن يكون الأمير بعيداً عن

الفضائل وقريباً من الرذائل إذا كان من شأن ذلك أن يسهل تحقيق المشروع الخاص بالدولة الوضعية. وعلى الأمير أن لا يسيء استعمال الرحمة وهو ينفذ مشروعه، مثلما عليه أيضا أن لا يكترث باتهامه بالقسوة إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحدة رعاياه وولائهم. ولا شك أن ما يترتب على ممارسة الأمير للقسوة هو ترك الناس في حالة من الخوف، ولكن هذا الخوف يبدو مقبولاً إذا كان من شأنه ضمان ولاء الرعايا لأميرهم وهو يقوم بتحقيق مشروع الدولة الوضعية، ولا يحتاج الأمير للالتزام بالعهود والوفاء بها إذا كان ذلك يصب في مصلحة تحقيق مثل هذا المشروع. كما يصر مكيافيللي على ضرورة اتسام الأمير بخاصية التكيف مع الظروف والقدرة على التظاهر، وكل هذه الخصائص التي يجب أن يتسم بها الأمير غايتها تأهيله لتولي مهمة إقامة دولة وضعية يحكمها شعار عُرف به مكيافيللي واقترن باسمه هو شعار (الغاية تبرر الوسيلة).

* الشرط الثاني: الجيش، فإذا كان مشروع قيام الدولة الوضعية القوية يتطلب لتحقيقه وجود أمير يتصف بخصائص مميزة، فإن تحقيق هذا المشروع يقتضي أيضا وجود جيش من نوع خاص ويبدو أن التجربة العملية هي التي أوحت لمكيافيللي بمثل هذه الخلاصة. فقد كان الإيطاليون يديرون شؤونهم السياسية بأنفسهم أما حروبهم فكانت المرتزقة تخوضها بدلاً عنهم مقابل أموال تدفع لها، ولم يكن أفراد جيوش المرتزقة أغبياء فقد تعلموا أن يحاربوا دون أن يقتلوا أو يجرحوا بعضهم أو يُصابوا بأي ضرر جاعلين خسائرهم في أدنى حدودها ليتمتعوا بالأموال التي يقبضونها، مثلما تعلموا أيضا إطالة أمد الحرب قدر الإمكان لتدر عليهم أموالا كثيرة، لذلك كان يوم النصر أو الهزيمة بالنسبة لهم أتعس الأيام إذ ينتهي معه كل ربح وفائدة يجنونها ممن يحاربون بدلاً عنهم. وإذ أدرك مكيافيللي ذلك جيداً، فقد تأكدت لديه ضرورة قيام جيش وطني كشرط لقيام الدولة الوضعية القوية. ولم يتزعزع إيمانه بضرورة قيام مثل هذا الجيش واستمر يؤكد للإيطاليين وينصحهم بضرورة إلغاء نظام المرتزقة لصالح إقامة جيش وطني، وفي سبيل الدفاع عن فكرة الجيش الوطني وضع كتابه فن الحرب الذي اعتبر فيه أن الأمير الذي يعتمد

على جيش من المرتزقة يشعر بالقلق وعدم الأمان لأنه يفتقد إلى الأساليب الصحيحة للدفاع في أوقات الأزمات ولا يجد ما يعتمد عليه في هذه الأوقات إلا حسن طالعه.

## معوقات قيام الدولة الوضعية القوية عند مكيافيللي

إن حماس مكيافيللي لقيام الدولة الوضعية القوية، أو بالأحرى قيام دولة إيطالية موحدة قوية، لم يحجب عنه رؤية المعوقات التي تقف في وجه تحقيق هذا المشروع، وفي ضوء الواقع الفعلي لإيطاليا شخّص هذه المعوقات في الكنيسة والطبقة الإقطاعية. أما بالنسبة للمعوق الأول (الكنيسة) فعلى الرغم من علمانية مكيافيللي فإنه لم يخلط بين موقفه من الدين وموقفه من الكنيسة حيث كان يرى أن للدين مكاناً بارزاً بالنسبة للدولة لا من حيث صحته بل من حيث كونه دعامة للنظام الاجتماعي، ومن هذا المنطلق حاول أن يدافع عن دور الدين الإيجابي في سياسة الدولة ويهاجم في نفس الوقت الكنيسة التي رأى فيها السبب الرئيسي في تدهور الروح الدينية. وفي رأيه أن دور الكنيسة في هذا التدهور يعود إلى واقعها الفعلي من جهة وتأثيرها السلبي في الدين من جهة أخرى، فهي من حيث واقعها الفعلي لم تكن تصلح لضمان حصانة الروح الدينية من التدهور، وهي من حيث تأثيرها السلبي قد أفسدت الديانة المسيحية حين أفقدت الإنسان إيمانه بها والثقة فيها. وقد وجد مكيافيللي أن من شأن ذلك الإضرار بمشروع إقامة الدولة الوضعية القوية بصورة عامة ودولة إيطاليا الموحدة بصورة خاصة، فمثل هذه الدولة لا توجد وتقف على قدميها ويصلُحُ أمرها بالأفكار وحدها فلابد أن يكون هنالك أيضا دين يضمن وحدة العنصر الإنساني في هذه الدولة. أما بالنسبة للمعوق الثاني (الطبقة الإقطاعية) فقد ذهب مكيافيللي إلى التأكيد على ضرورة تصفية سلطة النبلاء الإقطاعيين كشرط ضروري لقيام الدولة الوضعية القوية، فطالما كان هؤلاء يملكون قلاعاً وأتباعاً فهم من جهة يشكلون عائقاً صلباً يحول دون وجود مثل هذه الدولة، وهم من جهة أخرى يشكلون خطراً على الأمير نفسه خصوصاً إذا ما تولى

الحكم عن طريقهم أو على الأقل بمساعدتهم. وإذ يتلمس مكيافيللي خطر هذه الطبقة ويخشاه، فإنه ينصح الأمير بمعاملتها بطريقتين من شأنهما الحد من سلطتها وخطرها، فإما أن تحكم بطريقة تعتمد فيها على عطف الأمير وتأييده بشكل كامل، أو أن تحكم بطريقة يتم بموجبها التمييز بين النبلاء الذين يحبهم الأمير ويكرمهم لارتباطهم به دون أن تكون لهم مصالح خاصة، والنبلاء الذين يبقون بمنأى عن الأمير بدافع أغراضهم الخاصة ومطامحهم فيعاملهم كأعداء حقيقيين. لقد نظر مكيافيللي إلى رجال الدين والنبلاء نظرة ازدراء أساسها إدراكه لأهمية العمل بالنسبة لتقدم المجتمع ومن ثم تقدم الدولة، وكان النبلاء ورجال الكنيسة يبدون في نظره عاطلين كسالى بما يجعلهم غير مجدين بالنسبة للدولة الوضعية ولا يسهمون في تقدمها بل إنهم على العكس من ذلك تماما لأنهم يعيشون فيها كطفيليين. وعليه فإن من يرغب في إقامة دولة وضعية قوية، كما يرى مكيافيللي، ملزم بأن يتخذ منذ البداية الإجراءات اللازمة لمواجهة المعوقات التي من شأنها أن تعيق تكوينها ويأتي على رأس تلك الإجراءات التخلص من النبلاء ورجال الدين باعتبارهم أول هذه المعوقات وأخطرها. ولكن كيف تصور مكيافيللي ماهية الحياة السياسية وطبيعتها في الدولة الوضعية القوية إذا تهيأت لها إمكانية الوجود الفعلي؟

<u>شروط الحياة السياسية في الدولة الوضعية القوية عند مكيافيللي</u>

يحدد مكيافيللي الشروط الحاكمة للحياة السياسية في الدولة الوضعية القوية في:

١. <u>تعاقب أنظمة الحكم:</u>

فالسياسة في جوهرها لا توجد بعيدة عن مُنتظم يحكمها، بل هي تخضع بالأحرى لمُنتظم الدورات التاريخية الذي يفترض وجود نوع من الحتمية القاضية بالعودة الدورية في تتابع النظم السياسية للانحطاط والنجاح، الخير والشر. ولم تكن هذه الفكرة جديدة بلا شك حيث قال بها من قبل أفلاطون وارسطو أولا ثم المؤرخ

الإغريقي الروماني بوليبيوس الذي استمد فلسفته الخاصة بالتاريخ ودورة الأنظمة والدساتير من أفلاطون. وبموجب هذه الفكرة يجد مكيافيللي أن كل نموذج من الحكم ينحط بالضرورة ويتراجع ليحل محله نموذج آخر. فعندما بدأ الناس يتقربون من بعضهم حرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم، شرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يكون أكثرهم قوة وشجاعة لينصبوه رئيساً عليهم ويدينون له بالطاعة، وعندما استقرت أحوالهم وأخذوا يبحثون عن أمير لاختياره، لم يعودوا يختارون أقواهم وأشجعهم، كما كان الوضع في السابق، بل أكثرهم حكمة وعدالة، وعندما بدءوا بقبول الأمراء بالوراثة أخذ هؤلاء الورثة بالتدهور بالقياس إلى أسلافهم وشرعوا يهجرون الخير والفضيلة، فزاد ذلك من كراهية الناس للأمراء مما دفع بهؤلاء إلى اللجوء إلى العنف لإخضاع رعاياهم الأمر الذي نتج عنه حكم الطغيان. ويصبح الطغيان عادة وفي وقت قصير سبباً لسقوط الأمراء لأنه يولد المؤامرات والدسائس ضدهم فيحمل الرعايا السلاح للإطاحة بهم بتحريض من القادة الأقوياء، وعندما ينتقل نظام الحكم إلى هؤلاء القادة ثم إلى ذريتهم، فإن هؤلاء الأخيرين وبسبب عدم خبرتهم وميلهم إلى الطمع والطموح المفرط واغتصاب حقوق الناس يحولونه إلى نظام حكم أوليغارشي (حكم القلة) تتعرض فيه الحقوق المدنية للإهمال التام فيقع للحاكم الأوليغارشي ما وقع للطاغية من قبل ليبرز عاجلا أو آجلا إنسان يستطيع بمساعدة الرعية ومساندتها القضاء عليه وتصفية أمره. ولما كانت الرعية قد تخلصت الآن من حكم القلة مثلما تخلصت من قبل من حكم الأمراء فإنها تتجه إلى إقامة الحكم الديمقراطي (حكم الشعب) وتنظيمه بشكل يضمن عدم تركز السلطة لا في قلة من الرجال الأقوياء ولا في أمير من الأمراء، ويحافظ النظام الديمقراطي على نفسه أمداً من الزمن لكنه ليس بالأمد الطويل إذ سرعان ما تسوده الفوضى ولا يبقى فيه احترام لا للفرد ولا للموظف الرسمي، فترتكب الشرور والمخالفات فيعود نظام حكم الإمارة إما تلبية لنصيحة إنسان طيب عاقل أو رغبة في الخلاص من هذه الفوضى ومعه تعود من جديد الدورة التاريخية لأنظمة الحكم التي يدرك مكيافيللي أن الثورة هي واحدة من الأدوات التي تحركها وتضمن

استمرارها. هكذا يلاحظ مكيافيللي أنه لم يكتب أبداً لما هو بشري أن يتوقف في نقطة ثابتة عندما يبلغ أقصى الكمال، فكل ما هو بشري ينتقل وبالتعاقب من الخير إلى الشر ومن الشر إلى الخير، وإذا كانت الفضيلة تولد المجد والرخاء فالمجد والرخاء يولدان الراحة، والراحة تولد الفراغ والبطالة، والأخيرة تولد الفوضى التي تؤدي إلى خراب الدول ثم بعد قليل ومن رحم الخراب يولد النظام من جديد، والنظام يولّد الفضيلة التي يولد منها المجد والرخاء وهكذا. وإذا ما كان مكيافيللي يخلص من كل ذلك إلى التأكيد على أن الدورة التاريخية للأنظمة ظاهرة عامة تشمل بنطاقها كل الحكومات فإنه يلاحظ أن هذه الدورة لا تقود نفس الحكومة إلى نفس الشكل من الحكم مرة أخرى مما يعني أن الدورة التاريخية للنظم لا تتخذ عنده شكل التطور الدائري الذي بموجبه تتم العودة إلى ذات الشكل من الحكم بل تتخذ في رأيه شكل التطور اللولبي الصاعد الذي يتم بموجبه التحول من نظام إلى نظام آخر لا بد أن يكون أكثر تقدماً.

٢. نظام الحكم الجمهوري:

ميز مكيافيللي بين النظام الملكي والنظام الجمهوري اعتمادا على معيار عدد الحائزين على السلطة، فإذا كانت السلطة في يد شخص واحد كان نظام مُلك أو إمارة، أما إذا كانت فيه السلطة في أيدي ممثلي الشعب المنتخبين الذين يحتلون مراكزهم مدة زمنية محددة باستثناء الرئيس الذي قد ينتخب مدى الحياة فسيكون نظام حكم جمهوري. وبقدر ما يعارض مكيافيللي النظام الملكي الوراثي فإنه يفضل النظام الجمهوري مؤكداً ضرورة اقترانه بوجود مجلسين أحدهما للشيوخ والآخر للشعب يعهد لهما بجميع الأعمال التشريعية اللازمة، ولأنه لا يستبعد وقوع الصراع بين هذين المجلسين بسبب تنازع الاختصاصات، فإنه يقر بإمكانية تعرض النظام الجمهوري في هذه الحالة لأزمة حادة يتطلب تجاوزه لها أن يتشبه بالنظام الملكي ويستعير أسلحته ليتم إعلان الدكتاتورية. غير أنه يبدو حذراً كل الحذر من انتهاء هذه الدكتاتورية في النهاية إلى تصفية النظام الجمهوري وإقامة نظام الطغيان محله،

لذلك فهو يشترط اقتران استخدام النظام الجمهوري للدكتاتورية بهدف معين بالذات، كما يشترط تقييد هذا الاستخدام بمدة محددة أقصاها خمس سنوات.

٣. نظام الحكم الشعبي:

كان الشعب بالنسبة لأغلب المفكرين الذين سبقوا مكيافيللي كماً مهملاً لا قيمة له ولا دور، ولكنه أصبح معه قوة فاعلة ذات أهمية لأن هدف الشعب في رأيه أنبل من أهداف النبلاء، وهو ينصح الأمير الذي يصل إلى منصبه باختيار الشعب أن يحافظ على صداقته له، أما الأمير الذي يصل إلى منصبه عن طريق النبلاء وعلى الرغم من إرادة الشعب فعليه أن يحاول كسب عطف الشعب إذا ما شاء الاستمرار في منصبه لأن محبة الشعب هي الضمانة الأكيدة ضد كل هجوم يتعرض له. ويؤكد مكيافيللي بهذا الصدد أيضاً أن خير علاج واق من المؤامرات هو أن لا يكون الأمير مكروهاً من جماهير شعبه، ثم يتابع التأكيد على أن الشعب الذي تُسيِّرهُ القوانين لا يمكن الخلط بينه وبين الرعاع. ويبلغ حماسه للشعب درجته القصوى عندما يشير إلى ندرة ما تكون ثورات الشعب الحر مسيئة لحريته، لذلك فهو يرى أن من الحري بالأمير الاعتماد على الشعب في حكمه. ولكن على الرغم من اهتمام مكيافيللي بالشعب كركيزة للحكم، فإنه عندما تحدث عن النظام المناسب للدولة الوضعية القوية ناصر الحكم الجمهوري ولم يناصر الحكم الشعبي ولم يطالب إلا بنظام متوازن يسمح دستوره المعتدل للفقراء والأغنياء بمراقبة بعضهم مع بقاء كل منهم في مكانه في نظام الحكم. أما موقفه الحقيقي من الشعب فيتجلى في كون هذا الأخير الغائب الأكبر عن اهتمامه عند معالجته لموضوع الحكم، ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يكن ينظر إليه بعين الثقة الأمر الذي قد يجد تفسيره في قلة ثقته بالناس المجبولين في رأيه على العدوانية وإتيان الأذى ونكران المعروف وسرعة التلوّن والشره والبخل..الخ. وتشير كتابات مكيافيللي إلى أنه يعتبر الحالات التي تتمتع بها الجماهير برؤساء حالات نادرة واستثنائية في التاريخ، وعدا ذلك فإنه يجد نفسه ملزماً بأن يمنح مهمة صياغة التاريخ إلى بعض الرجال المزودين بقوة

وفضيلة خاصتين، لذلك فإن الأمير في رأيه سيجد نفسه أمام مهمة صياغة التاريخ دون إمبراطور، ودون بابا، وكذلك دون شعب. لكننا ونحن نتحدث عن مكانة الشعب في فكر مكيافيللي لابد من أن نشير إلى أن للشعب لديه معنى خاصاً لا يشمل معه إلا طبقة معينة من طبقاته لأنه يميز بين الشعب والرعاع، وطبقاً لهذا التمييز فإن الشعب عنده هو الصناع والحرفيين والتجار والصناعيين أو من تستطيع تسميتهم البرجوازية بلغة العصر، أما الفلاحون مثلاً فإنهم يدخلون عنده في عداد الرعاع. وفي ضوء ما تقدم لن تكون المكيافيللية فلسفة ذات فكرة ثورية كما شاء لها الكثير من المفكرين أن تكون، إنها في الحقيقة أفكار خاصة بطبقة اجتماعية أصابها الوهن بعد تدهور المقومات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الذي تعيش في ظله مما جعل هذه الطبقة عاجزة عن أن تلعب أي دور في تاريخ مجتمعها بما في ذلك دور الحاكم. ولكن إذا كان الشعب الحقيقي (البرجوازية الإيطالية) عاجزاً عن أن يتولى الحكم بنفسه مما يستدعي استبعاد أية صيغة لحكم الشعب، فإنه ليس غائباً عن دائرة العلاقات التي يفترضها الحكم. والخلاصة، أن موقف مكيافيللي تجاه الشعب يبدو متفاوتاً، فهو سلبي عندما يتعلق الأمر بممارسة الحكم من قبل الشعب، ولكنه إيجابي عندما يتعلق الأمر بمساندة الشعب للحكم وتوفير القناعة به وتعيين أهدافه الأساسية.

# المبحث الثاني

## توماس هوبز وفكرة السلطة المطلقة

ولد (توماس هوبز١٥٨٨-١٦٧٩م) في مدينة مالمسبري الإنكليزية لوالد كان قساً بسيطاً تميز بطبع حاد. دخل توماس المدرسة حيث تعلم اللاتينية والإغريقية وتخرج من جامعة أكسفورد ليرتبط بعلاقة وثيقة مع إحدى الأسر النبيلة أتاحت له فرصة السفر بصحبتها إلى كل بلدان القارة الأوروبية تقريباً. ترتبط مؤلفات هوبز السياسية ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي الذي عرفته إنجلترا في عصره، فقد وضع كتابه (عناصر الفلسفة: المواطن) عام ١٦٤٢م ليكرسه للدفاع، بشكل من الأشكال، عن السلطة المطلقة، وعندما اندلعت الحرب الأهلية في إنجلترا لجأ بمحض إرادته إلى فرنسا، وبعد عودته منها وضع كتابه الشهير (الفياثان /الوحش/التنين) عام ١٦٥٠م دون أن يقتصر عمله على هذين الكتابين حيث وضع كتباً أخرى تتعلق بالمنطق والرياضيات وفلسفة القانون. وقد حكمت فكر هوبز السياسي في مقدماته ونتائجه حالة الخوف التي كان يعيشها كمواطن عاش في زمن وبلد تعرضا للتقلبات السريعة والحادة بفعل الثورات بما جعل أفكاره تعبيراً عن خوفه هذا ورد فعل عليه. وإذ كان يستبد به هاجس الخوف من الفوضى، فقد وجه جهوده الفكرية نحو تلمس النظام السياسي القادر على تحقيق السلام والطمأنينة حتى ولو قام هذا النظام على السلطة المطلقة. لقد عاش هوبز في فترة شهدت فيها بريطانيا صراعاً اجتماعياً ودينياً مذهبيا حاداً بلغ أوجه مع الحرب الأهلية البريطانية التي اقترنت بقتل العديد من الشخصيات البارزة بما في ذلك الملوك، مما خلق جواً سيطر عليه الخوف الذي حكم صياغاته الفكرية السياسية بقدر ما وجهها باتجاه البحث عن كل ما من شأنه أن يتجاوز هذا الهاجس. لذلك فقد كان البحث عن السلام والطمأنينة هو الهاجس البديل لديه عن هاجس الخوف ليكون حضور الأول ضمانا لغياب الثاني، وما شغل بال هذا المفكر بشكل خاص هو الوسيلة التي

بموجبها يتحقق السلام والطمأنينة ليتم تجاوز الخوف وكانت هذه الوسيلة متمثلة لديه في السلطة المطلقة.

**الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع عند توماس هوبز**

يرسم هوبز صورة لحالة الطبيعة التي وجدت قبل أن يوجد المجتمع المنظم والمحكوم، ويذكر أن مبدأ الرغبة في كل شيء هو الذي كان يحكم الإنسان في تلك الحالة، وبحكم هذا المبدأ فإن الإنسان لا يتحـرك فـي حالـة الطبيعـة إلا بفعـل الاعتبارات الذاتية المتعلقة بتوفير قوته والحفاظ على أمنه الخاص به ولا أهمية بعد ذلك لسواه من البشر إلا بقدر ما يمسه ذلك أو يؤثر فيه. وعليه فإن الإنسان منـافس للإنسان والنتيجة المترتبة على ذلك هي الحرب الدائمة (حرب الواحد ضد الآخـر) و (حرب الجميع ضد الجميع)، ولا تعني الحرب في مثل هذه الحالة واقع الـصراع المادي فحسب وإنما تعني الإرادة الثابتة في الصراع، وطالما توجد مثل هذه الإرادة فستكون الحرب هي الحالة السائدة والدائمة وليس السلام وسيكون الإنسان ذئباً تجاه الإنسان. وبفعل الخصائص المميزة لحالة الحرب الدائمة والشاملة هذه فلـن يكـون هناك مكان على وجه الأرض للصناعة ولا للمعرفة ولا لقياس الزمن ولا للفنـون والآداب ولا المجتمع فكل الذي يوجد هو الخوف الدائم وخطر الموت، كما لن يكون هناك أيضا وجود لما هو عادل أو ظالم، فحيث لا توجد قوة عامة لا يوجد قـانون، وحيث لا يوجد قانون لا يوجد لا عدل ولا ظلم، كما لا وجود في حالـة الطبيعـة للملكية الشخصية للأشياء وما هو لي وما هو لك بشكل تتميز فيه ملكية الواحد عـن الآخر، فالشخص لا يمتلك إلا ما يستطيع الحصول عليه ويـتمكن مـن الاحتفـاظ بملكيته له وحمايته من عدوان الآخرين. إن الفحوى الحقيقي لحالة الطبيعـة لـدى هوبز لا ينفصل عن الواقع الاجتماعي الاقتصادي لإنجلترا في فترة الاضـطرابات والحروب الدامية لاسيما في أعقاب العهد الفيكتوري التي عاشها وطال فيها المـوت حتى الملوك أنفسهم، وربما تفسر هذه الصورة المضطربة سعيه لتبرير تدخل الدولة في جوانب من الشؤون الاقتصادية باعتبار هذا التدخل ضـرورة حيويـة لازمـة

للقضاء على البطالة وتحديد النفقات الخاصة للرعايا والسلطة الملكية المطلقة عند هوبز هي أداة تحقيق ذلك لأنها أيضا وبالأساس أداة ضمان توازن المصالح في ظروف الاضطراب والتنافس والصراع.

**قوانين الطبيعة عند توماس هوبز**

إذا كان مبدأ الرغبة عند هوبز أساس حالة الطبيعة وشرطها، فإن مبدأ العقل عنده أساس وشرط الخروج منها وإقامة المجتمع لأن العقل في رأيه يُعلّمُ الناس أن يسارعوا بحل تناقض الطبيعة وهو القوة التنظيمية التي يتوقف عليها انتقالهم من الحالة الطبيعية إلى الحالة المجتمعية. إلا أن هذا الانتقال لا يحدث بشكل اعتباطي وإنما يتم وفقاً لقوانين الطبيعة التي تقرر ما يعمله كل كائن عاقل، فقانون الطبيعة عند هوبز هو ما يمليه العقل السليم الذي يُعلّمُ الأشياء التي يجب عملها والأشياء التي يجب استبعادها من أجل المحافظة على استمرار الحياة. ويُحدد هوبز تسعة عشر قانوناً طبيعياً لكنه يؤكد بوجه خاص على قانونين طبيعيين رئيسيين من بينها هما قانون البحث عن السلام وقانون الدفاع عن النفس بكل الطرق المتوفرة. وفي ضوء هذين القانونين يمكن القول بأن هوبز يعتبر المحافظة على الذات هي النقطة المركزية في نشاطات الحياة الإنسانية، وعندما تكتسب المحافظة على الذات مثل هذه المكانة المحورية في حياة الناس فإنها ستدفع بهم إلى التعاون، فمن أجل ضمان الإنسان لأمنه سيسعى لتحقيق السلام الذي لن يستطيع تحقيقه بمفرده الأمر الذي يفرض عليه التعاون مع غيره لتحقيق هذا السلام. واستنادا إلى ذلك يرى هوبز ضرورة اتفاق الناس على التنازل عن الحق المطلق الذي يمتلكه كل فرد منهم في الدفاع عن نفسه وضمان أمنه وسلامته عندما يعيش في حالة الطبيعة ويكون حقا موازيا ومساوٍ لحق مماثل يمتلكه كل شخص أخر، لأن قدرة استعمال كل إنسان على ممارسة حقه المطلق في ضمان أمنه وسلامته دون قيد أو شرط هو سبب الفوضى والدمار. وهذا الاتفاق لا يمكن تحقيقه ما لم توجد قوة قاهرة تفرضه وتضمنه وتحميه بما هي مجهزة به من الشروط المادية والمعنوية المؤكدة

والملحوظة والملموسة عيانيا للقدرة على إيقاع العقاب بمخالفيها والخارجين عليها لأن العقوبة دون سيف ليست أكثر من كلمات.

## العقد الاجتماعي ونشوء الدولة عند توماس هوبز

تعود فكرة العقد الاجتماعي بأصولها الأولى إلى الفلاسفة اليونانيين لاسيما أبيقور ومدرسته، وربما إلى أبعد من ذلك أيضا، ولكن هوبز هو الذي أعاد إحياءها في العصر الحديث بعد أن استوحى مضمونها الروماني القديم. فقد قامت النظرية السياسية للإمبراطورية الرومانية على القول بأن كل سلطة وكل حق في وضع القوانين يعودان إلى الشعب الروماني الذي تنازل بدوره عن هذه الحقوق للإمبراطور، وانسجمت هذه النظرية في العصور الوسطى مع المذاهب السياسية التي اعتبرت جميع العلاقات بين الحاكم والمحكوم واجبات متقابلة. وقد افترضت صياغة هوبز لفكرة العقد الاجتماعي أن الناس الطبيعيين (الناس في مرحلة الطبيعة) أقاموا مجتمعاً سياسياً قبل أن يعقدوا بينهم العقد الذي انبثقت عنه السلطة السياسية المنظمة (الدولة)، حيث جمع هؤلاء الناس الطبيعيون أنفسهم أولا في كيان اجتماعي موسع تولى لاحقا نيابة عن أعضائه وباسمهم تقرير نقل حقوقهم الطبيعية إلى السلطة الحاكمة بموجب عقد بين هؤلاء الأعضاء انبثقت عنه الدولة. وبذلك يفترض هوبز أن اتفاق الإرادات الفردية لم يكن كافياً في حد ذاته لقيام الدولة وإنما كان من اللازم لقيامها أيضاً اندماج هذه الإرادات في إرادة مجتمعية عامة كشرط أولي لضمان الأمن واستتباب السلام، فهذا الاندماج هو وحده الذي يصنع إرادة واحدة كلية عليا (إنسان أو مجلس) تخضع لها الإرادات الجزئية الفردية. وعندما يتم ذلك يكون كل فرد قد نقل حقه في التصرف بحقوقه وحرياته إلى الإرادة التي اختار الخضوع لها، ويتركز كل الإرادات الجزئية الخاصة في الإرادة الكلية العامة التي وقع الاختيار عليها ينشأ اتحاد متين يكون وجوده أساس وجود المجتمع السياسي الذي يخضع الأفراد فيه لسيد أو صاحب سيادة. وتنبغي التشديد هنا على أن العقد الاجتماعي عند هوبز لم يكن بين الأفراد من أعضاء المجتمع والسيد صاحب

السيادة، وإنما كان العقد بين هؤلاء الأفراد الذين اتفقوا بأنفسهم وفيما بينهم على التنازل عن كل حقوقهم وحرياتهم التي من شأنها الإضرار بالسلام لمصلحة هذا السيد صاحب السيادة الذي ليس طرفا في العقد ولا خاضعا لشروطه. ويفترض هوبز أن صيغة هذا العقد كانت:

إني أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي لهذا الرجل أو لهذه المجموعة من الرجال بشرط أن تتخلى له أنت كذلك عن حقك في حكم نفسك وذلك بالطريقة نفسها.

إن هوبز في تنظيره للعقد الاجتماعي لم يفكر مطلقاً في إضعاف السلطة الحاكمة بل كان يطمح في واقع الأمر إلى تقويتها بمنحها حقوقاً هائلة، فعندما ينخرط الأفراد في المجتمع السياسي ستضمر حقوقهم إن لم تختفِ كليا لصالح السلطة التي يتنازل لها الأفراد عن هذه الحقوق. وبهذا تصبح إرادة هذا الوكيل، السيد، صاحب السيادة، صاحب السلطة، هي إرادة كل فرد في المجتمع الذي يصبح عند هوبز مجرد خرافة لأنه لا يعني لديه إلا الحاكم، فإذا لم يكن هنالك حاكم فليس هناك مجتمع، وهو ما يصدق عنده أيضا وبوجه خاص على الدولة لأنه لم يكن يميز بين المجتمع والدولة.

<u>الدولة والحقوق الفردية عند توماس هوبز</u>

مهما تكن حقيقة العقد الاجتماعي، فإن الذي يترتب على هذا العقد كما يتصوره هوبز هو أن صاحب السيادة سيمسك بسيف العدل وسيف الحرب وهو الذي سيحدد ما هو لي وما هو لك، ما هو عادل وما هو ظالم، ما هو شريف وما هو فاجر، وما هو خير وما هو شر. ولكن هذه التحديدات التي تشكل ما يسمى بالقوانين المدنية قد تأتي بها مناقضة لقوانين الطبيعة، فكيف يمكن أن يحسم الأمر؟ لكن هوبز لا يبدو قلقاً بشأن هذا الاحتمال لاعتقاده أن القوانين المدنية لا تنشأ إلا وهي متوافقة مع قوانين الطبيعة، فبمجرد أن تقوم الدولة ستكون قوانين الطبيعة جزءاً من القوانين المدنية. وهو يؤكد بهذا الخصوص أن القانون المدني والقانون الطبيعي ليسا نوعين مختلفين من القوانين وإنما هما جزءان من كيان

قانوني واحد لكنهما جزءان مختلفان منه، جزء مكتوب يدعى القانون المدني وآخر غير مكتوب يدعى القانون الطبيعي. ويبقى صاحب السيادة في النهاية وفي كل الأحوال هو المشرع بما يجعله فوق القوانين طالما أنه من يضعها ومن يقوم بإلغائها أو تغييرها عندما لا يعود أحدها، أو حتى بعضها أو كلها، يروقه، وبذلك فإن الدولة وصاحب السيادة الذي يجسدها ويعبر عنها لا يلتزمان بالقوانين المدنية طالما أنهما يجدان نفسهما فوقها دائماً. ولكن أين ذهبت حقوق الأفراد؟ لقد زالت الحقوق الطبيعية للأفراد بعد أن تنازلوا عنها بموجب العقد الاجتماعي المبرم بينهم لصالح صاحب السيادة. وعليه فليس لهؤلاء الأفراد من حقوق يتمتعون بها إلا الحقوق التي يقررها لهم صاحب السيادة بمحض إرادته، أما خارج هذه الإرادة فلا حقوق لهم يتمسكون بها أو يتصرفون على أساسها أو يدافعون عنها. ويرى هوبز أن الإنسان يتمتع بالحرية في الحدود التي لا توجد فيها قوانين، وعليه فالحرية لديه هي (سكوت القانون)، غير أن الحرية بهذا المعنى لا وجود لها لافتقار الإنسان لحرية الإرادة. قد تفيد الحرية عند هوبز معنى غياب عوائق الحركة ولكن هذا الغياب يستهدف ضمان الاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. فالمياه حرة عندما تنحدر من التل بالضرورة عند انعدام وجود العائق الذي يحول دون هذا الانحدار مثلما أن الإنسان حر أيضا عند انعدام وجود العائق الذي يمنع تحقق أية ضرورة من الضرورات الإنسانية. إن السمة المميزة لحالة الطبيعة هي انعدام الحرية فيها بسبب ظروف الصراع والحرب التي تشكل عائقاً أمام حركة الإنسان وتمنع بالتالي تحقق الضرورة وعلاقاتها السببية، أما انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني فيقترن بتحقيق الحرية بقدر ما يقترن وجود المجتمع المدني بوجود الدولة أو صاحب السيادة الذي يعمل على تحرير الفرد والمجتمع بإزالة العوائق التي قد تعيق حركتهم بقضائه على حالة الصراع والحرب عن طريق القوانين التي يشرعها ويطبقها. هكذا يحرر صاحب السيادة بسلطته المطلقة النشاط الفردي، فإذا ما ضاقت دائرة الحرية على الرغم من وجود الدولة فإنها على حد اعتقاد هوبز تضيق بوصفها نشاطاً خارجياً، أما على مستوى النشاط الداخلي فإن الحرية لا

تضيق إلا من أجل تحقيق نموذج آخر من الحرية يتمثل بغياب عوائق الحركة والاتساق مع الضرورة وعلاقاتها السببية. وعلى كل حال فإن الحرية التي كان يقصدها هي حرية التصرف، أما حرية الإرادة أو الحرية بمعناها العام فهي موضع استهجانه مما يمكن أن يفسر إنحاءه باللائمة على الفلاسفة القدامى الذين مجدوا الحرية لأنهم في رأيه أفسدوا الناس بعملهم هذا وقادوهم إلى استحسان الاضطرابات باسم الحرية. لقد أسهم هوبز بأفكاره هذه إسهاما ثرا في إسناد الدولة الوضعية من خلال تقديمه لكل المبررات النظرية التي تنتهي إلى تعزيز السلطة المطلقة.

# الفصل الثاني

# الفكر السياسي الغربي والصراع الديني في عصر النهضة

# المبحث الأول

## الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي

تمثلت الصيغة الجديدة للفكر السياسي المسيحي الغربي في عصر النهضة في اتجاهين يتقاربان من جهة ويتباعدان من جهة أخرى، ويكمن تقاربهما في نزعتهما الإنسانية، أما تباعدهما فيكمن في اختلاف إستراتيجيتهما بعد أن ارتبط الأول بالكنيسة الكاثوليكية البابوية وانفصل الثاني عنها. وإذا ما كان الاتجاه الأول قد تجسد في الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين الغربيين الذين يتميزون بنزعتهم الإنسانية من جهة وارتباطهم بالكنيسة من جهة أخرى، فقد تجسد الاتجاه الثاني في الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني التي تتميز بنزعتها الإنسانية من جهة وقطيعتها مع الكنيسة الكاثوليكية البابوية من جهة أخرى. وإذ تمخض الجانب الأساسي من الفكر السياسي للإنسانيين المسيحيين الغربيين وحركة الإصلاح الديني عن المشكلات التي طرحها وجود الدولة الوضعية وارتبط بها ارتباط ضرورة فسنحاول في هذا الفصل متابعة ذلك الفكر وارتباطه هذا مبتدئين بدراسة الفكر السياسي الإنساني المسيحي الغربي.

ويُعد المفكرون الإنسانيون بصورة عامة، العلامة المميزة لعصر النهضة. غير أن تسميتهم لا تفيد في جوهرها حب الإنسانية بصفتها المطلقة، وإنما تفيد تمجيد الإنسان بذاته. وينصرف تمجيد الإنسان بذاته عند هؤلاء المفكرين إلى الاهتمام المتزايد بالحياة الإنسانية كما يمكن أن يعيشها الإنسان على الأرض ضمن حدود الزمان والمكان. ويؤكد درسدن بهذا الخصوص أن الأمور انقلبت بالقياس إلى العصور الوسطى، فإذا كان الرب في العصور الوسطى يحتل مركز الاهتمام، فقد بات الإنسان هو الذي يحتل هذا المركز في عصر النهضة. هكذا أصبح الإنسان عند الإنسانيين مركز الخليقة وقلبها والرباط الذي يشد ما بين كل المخلوقات، فراحوا يهتمون بكل ما يتعلق به وبالمكان دون ارتباط ضروري بالعالم الآخر، وهو ما يعني بالنتيجة انحلال الثنائية التي زعمت على مدى سنين طويلة بأن منازع

الجسد إثم بحق الروح، ليحل محلها الاعتقاد بأن حياة الجسد ومنازعه لا يمكن أن تكون إثماً لتتميز عن حياة الروح ومنازعها، وإنما هي خير وكلاهما ينصهران في وجود الإنسان الواحد وحياته.

وقد كان للنزعة الإنسانية تصوراتها الدينية التي سيأخذ الإنسانيون المسيحيون على عاتقهم مهمة صياغتها دون يضعوا الدين موضع مناقشة إلا في أحوال نادرة لأن ما كان يعنيهم في الدين هو الرجوع إلى الإيمان الحقيقي الذي يتيح للإنسان القدرة على اكتشاف إمكاناته برمتها، وهذا الإيمان الحقيقي يقوم على أساس من مسؤولية المسيحية نحو العالم الدنيوي. إن اضطلاع الإنسانيين المسيحيين بهذه المهمة استدعى نتائج دينية متعددة كان في مقدمتها إزالة التمايز بين القديسين والناس العاديين حتى انقلبت صورة العذراء التقليدية البيزنطية إلى صورة فتاة قروية إيطالية بسيطة، ولعل هذا ما دفع بالمؤرخ الأمريكي كرين برنتون للحديث عن التقارب بين الله والإنسان معتبرا أن مجرد وضع الإله في لوحة بسقف الكنيسة كان مثالاً لما يمكن أن يقوم به الإنسانيين ذوو العقول الخصبة لتقريب الله من الناس بتصويره أو نحته. هكذا أصبح ظهور الله في الصورة من الموضوعات التي يؤثرها الرسامون والنحاتون حتى أن اللوحة الشهيرة المعروفة باسم (يوم الحساب) للرسام والنحات ميشيل أنجلو تُظهر الله وهو مع القديسين، بينما تميزت فنون العصر السابق بالميل إلى حصر التمثل المادي في يسوع والعذراء والقديسين على اعتبار أن الله ليس في الواقع من نوع الإنسان. ووجدت النزعة الإنسانية المسيحية الكاثوليكية ما يغذيها في نصوص الإنجيل وأعمال المؤلفين الإغريق لكنها اعتمدت بالدرجة الأساسية على اندفاع القلب الذي هو الإيمان الذي يتم تمييزه عن المعتقدات، وبموجب ذلك جعلت هذه النزعة من الكنيسة محلاً للإيمان البسيط وإن كانت تبدو متشددة في موقفها من المؤسسات الكنسية كما كانت آنذاك، حيث طالبت بتطهيرها بلهجة اتهامية. وينطلق توماس مور في كتابه (يوتوبيا)، إي المدينة التي ليست موجودة في مكان أو المدينة الخيالية، من هذه الاعتبارات في موقفه من روما الكاثوليكية البابوية والمؤسسات الكنيسة على وجه العموم، محاولا أن يقدم لها

نموذجا تحتذي به يضعه في صورة جزيرة خيالية. ولا ينفصل إلحاح الإنسانيين على تأسيس الدين على الإيمان ورغبتهم الصارمة في تبسيط الإيمان، ومن ثم نقدهم اللاذع للبابوية والمؤسسات الكنيسة على الرغم من تمسكهم بها، كل ذلك لا ينفصل عندهم عن الاتجاهات العامة للنزعة الإنسانية. فهذه النزعة تمثل التعبير الديني عن تلك الاتجاهات وترتبط ارتباطاً وثيقاً بتمجيد الإنسان والتأكيد على قريته وحاجته إلى أن يعيش حياته الإنسانية بكل منازعها المادية والروحية. وللتعرف على الأفكار السياسية للنزعة الإنسانية المسيحية فقد تم اختيار توماس مور الذي كان واحداً من الإنسانيين المسيحيين الغربيين الذين تحرروا، ولو في حدود معينة، من الاستبداد اللاهوتي واستشعروا الحاجة إلى قيم جديدة عثر عليها مور وعرضها في صورة مسيحية عقلانية قادرة على أن تضمن التوافق بين المبادئ المسيحية والمتطلبات الجديدة لعصر النهضة، وهذا ما تجلى واضحاً في كتاب يوتوبيا الذي وضعه واشتهر به.

<u>المجتمع الفاضل عند توماس مور</u>

ولد (توماس مور ١٤٨٠-١٥٣٥م) في إنكلترا وجاءت أفكاره السياسية في كتابه (يوتوبيا) تجسيداً حياً لواقع بلاده في الفترة التي عاش فيها. فمع مجيء القرن الخامس عشر شهدت إنجلترا تحولات اجتماعية كبيرة امتزج فيها انهيار التجمعات القروية القروسطية بسقوط الأسس التي كانت تقوم عليها طمأنينة الفلاح في تلك التجمعات بفعل تحرره من ارتباطه بالأرض، كما تزامن في تلك التحولات ظهور الفلاح الحر مع تطور التجارة تطوراً تجاوزت معه الاقتصاد القائم على إنتاج المحاصيل الضرورية. هكذا باتت إنجلترا المنتج الأساسي للصوف الذي كان يدر عليها أرباحا كبيرة بفضل تطور تجارة الصوف وصناعة النسيج الصوفي فيها، تؤكد ذلك سياسة التسييج التي حولت أغلب المزارع في إنجلترا إلى مراع لا تحتاج إلا إلى عدد قليل من الفلاحين للعناية بها ليتم تسريح ما بقي منهم من مزارعهم

لتستقبلهم المصانع بشروطها السيئة أو تأكلهم البطالة وتجعلهم عرضة للموت جوعاً هم وأسرهم.

ويرتبط هذا التطور بتطور التجارة والصناعة في إنجلترا بقدر ما يرتبط أيضاً بظهور الطبقة العمالية التي تكونت مادتها الأساسية من الفلاحين الذين تركوا الأرض بفعل سياسة التسييج والحرفيين الذين تدهورت أحوالهم المادية بظهور الصناعة الميكانيكية. وإذا كان ميلاد هذه الطبقة قد اقترن بالمعاناة والقلق واليأس فقد كان ذلك الميلاد أيضا مؤشراً على النمو بدلاً من التدهور، فخلف المعاناة والقلق والبؤس وكمعادل لها كانت تنهض طبقة برجوازية قوية وواثقة من نفسها استطاعت أن تعدل الخارطة الاجتماعية القائمة. فقد نشأت مدن جديدة، وصناعات جديدة، وفي النهاية وليكون كل ذلك قابلاً للتحقيق نشأت دول جديدة قوية تحكمها أسر ملكية مثل أسرة تيودور التي حظيت أصلا بالسلطة في بريطانيا في ظل الهيمنة الإقطاعية وأقامت سلطة مطلقة لم تكن مجردة من الأساس الشعبي، على الرغم من طابع القسري الذي تميزت به، بسبب اقتران سلطة هذه الأسرة في عين الشعب بما حققته من نظام وتنظيم واستقرار داخلي وتهيئتها أسواق مضمونة ومهمة لم يكن بإمكان البرجوازية أن تقوى وتتطور دونها. كان ذلك هو واقع إنجلترا في الفترة التي عاش فيها توماس مور، واقع اليأس والأمل، النزاع والتوافق، الثروات الضخمة والبؤس المتنامي، المثالية الخلقية البالغة والفساد الكبير، والتدهور في المجتمعات المحلية والعالمية (الكنيسة) والتصاعد في النزعة الوطنية التي شكلت بالنسبة للبرجوازية إطاراً مناسباً للتطور والنمو. وفي هذا الوسط الذي استقبل التحول الجديد بترحاب، ينتسب توماس مور إلى طبقة الأغنياء التي كانت السند الرئيسي لمملكة عائلة تيودور، فقد كان والده قانونياً كبيراً أصبح فيما بعد قاضياً ومن ثم واحداً من كبار الموظفين الذين تم انتقاؤهم من أفراد الطبقة البرجوازية. وتربى هو في بيت رئيس الأساقفة الذي كان في الوقت نفسه بدرجة الوزير الأول للملك هنري السابع، وتمكن من دراسة الإغريقية في أكسفورد لينصرف بعدها إلى دراسة القانون ويصبح بعدها محامياً شهيراً وربما المحامي الأول في مدينته. وفي وقت لاحق تم انتخاب مور

من قبل تجار مدينته لعضوية البرلمان، وفي عام ١٥١٨م تم تعيينه عضواً في المجلس الخاص للملك ليصبح لاحقا مستشاره الأول. ولكن اختلافه مع الملك هنري الثامن في سياسته الدينية بوجه خاص أوصله إلى السجن ليحاكم بتهمة الخيانة ويعدم بقطع رأسه.

## يوتوبيا توماس مور

كتب توماس مور في فترة نضجه وتكامل مواهبه كتاب يوتوبيا عام ١٥١٥م ونشره لأول مرة باللاتينية عام ١٥١٩م. والإطار العام لهذا الكتاب إطار خيالي محض خاص بجزيرة خيالية وهمية كل تفاصيلها المادية والفكرية من صنع الخيال بما في ذلك مضامين التسميات التي تتخذها هذه الجزيرة، وهذا هو المعنى اللغوي لعنوان الكتاب يوتوبيا أي لا مكان. أما علة تعلق توماس مور بهذه الأجواء الخيالية فيمكن إرجاعها إلى تميز عصر النهضة بمثل هذه الأجواء التي أثارتها الاكتشافات الجغرافية وكتب الرحلات. كما توفر الأجواء الخيالية للكاتب الحماية وإمكانية نشر أعماله دون خشية من ملاحقة أو انتقام، فلولاها لكان من الصعب أن يتم نشر كتاب يتضمن أفكارا جريئة كأفكار مور وأن يأمن كاتبه على حياته بعد نشره، وبفضلها لم يثر الكتاب قلق أحد على حد تأكيد جان توشارد وجماعته. وبقدر تعلق الأمر بمضمون الكتاب فإنه ينقسم إلى قسمين يتضمن الأول عرضاً للسلبيات التي تتميز بها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إنجلترا والحلول المقترحة لتجاوز هذه السلبيات والحل الأكثر ترجيحا بينها، أما القسم الثاني من الكتاب فيتضمن وصفاً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في جزيرة يوتوبيا كما تخيلها المؤلف والتي تخلو في رأيه من سلبيات الحياة في إنجلترا بعد أن أخذ أهل جزيرة يوتوبيا بالحل الذي يقترحه توماس مور لتبدو حياتهم ومجتمعهم نموذجاً مثالياً لحياة ومجتمع أفضل.

يضع توماس مور يده في القسم الأول من الكتاب على الجوانب السلبية في المجتمع الانجليزي مشيرا إلى أنها تتمثل بتحكم مظاهر البؤس في هذا المجتمع الأمر الذي يرجعه إلى أسباب متعددة أبرزها في رأيه:

١. العدد الكبير من النبلاء العاطلين مثل ذكور النحل والذين يعيشون على عمل الغير وكدهم، ويقصد بذلك من يؤجرون أرضهم للآخرين ليسلبوتهم كل صغيرة وكبيرة عن طريق رفع بدل الإيجار. وهؤلاء النبلاء لا يكتفون بالعيش لوحدهم في حالة من التعطل، ولكنهم يجرون ورائهم أيضاً قطيعاً ضخماً من الخدم العاطلين ممن لم يتعلموا قط حرفة يكسبون عيشهم منها والذين ما إن يتوفى سادتهم أو يحل بهم المرض حتى يطردوا شر طردة ليكرسوا جهودهم في هذه المواسم العجاف للتضور جوعاً إن لم يكرسوها للسرقة.

٢. سياسة التسييج التي رمت بآلاف الفلاحين خارج حقولهم وحولتهم إلى عاطلين ما لم يوفقوا في العثور على عمل داخل المدن.

ولم يكتف مور بتحديد الجوانب السلبية ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع الانجليزي، وإنما حدد أيضاً الجوانب السلبية ذات الطبيعة السياسية فيه، فانتقد الملك مذكراً إياه بأن واجبه هو السهر على مصلحة شعبه أكثر من السهر على مصلحته الخاصة ومحذرا له من أن فقر شعبه قد يكون سبباً لثورته عليه. ولم تنج المؤسسة الدينية من النقد الذي وجهه مور إلى نظامها الكهنوتي التقليدي تحديدا لاحتضانه رهباناً ليسوا في رأيه إلا جمعاً من المتشردين، إلا أنه كان إصلاحياً في نقده للمؤسسة الدينية لخشيته من الخروج عليها اعتقادا منه بأن من شأن هذا التصرف أن يكدر صفوا السلام، لذلك اكتفى بالدعوة للإصلاح الديني من داخل المؤسسة الدينية وليس من خارجها مما وضعه في مواجهة مع مارتن لوثر الذي كان يتطلع إلى القيام بالإصلاح الديني من خارج المؤسسة الدينية القائمة. غير أن مور لم يكتف بعرض الجوانب السلبية في المجتمع الانجليزي، وإنما راح يبحث عن سبل تجاوزها مقدماً بعض المقترحات التي عمل على عرضها وتقييمها لينتهي

إلى تبني المقترح الذي يراه أكثر جدارة بينها. وإذ وجد مور نفسه أمام اقتراح سابق يدعو لتقييد قدرة الأغنياء على شراء كل شيء بما يمنحهم القدرة على ممارسة الاحتكار المكرس لمصلحتهم، فإنه لم يبخس هذا الاقتراح قدره لكنه وفي الوقت نفسه اعتبره اقتراحاً غير جذري وبالتالي غير حاسم. كما واجه مور اقتراحاً آخر يدعو إلى معالجة هذه الجوانب السلبية عن طريق القوانين، لكنه اعترض عليه مؤكداً أن أياً من هذه القوانين لم يحقق الحياة الصالحة. وهناك اقتراح آخر يبدو أنه كان أكثر مرونة بشأنه، وهو الاقتراح الداعي للقيام بالإصلاح من داخل الدولة عن طريق تولية مناصبها العليا لأناس مخلصين، ولكن يبدو أن الشك راوده في القدرة على تحقيق ذلك لشكه في استعداد الملوك أصلاً لتقبل مشورة هؤلاء المخلصين. ويخلص مور من عرضه ومناقشته لهذه المقترحات الرامية إلى تجاوز سلبيات المجتمع إلى التأكيد على عدم جدارتها بتحقيق هذا الهدف منتهيا من ذلك إلى التمسك بالحل الذي يؤمن بصحته وقدرته الكاملة على تجاوز هذه السلبيات ومعالجتها والقاضي بإلغاء نظام الملكية الاقتصادية الخاصة على أساس أن وجود هذا النظام هو مصدر وجود كل السلبيات القائمة. ثم أنه يحاول توضيح المزايا المترتبة على إلغاء نظام الملكية الخاصة والأخذ بنظام الملكية العامة مؤكدا قدرة هذا الأخير على تحقيق الصالح العام في الوقت الذي يعجز فيه نظام الملكية الخاصة عن ذلك. وقد وجد مور أن الأخذ بنظام الملكية العامة يتطابق مع نزعته المسيحية لأن المسيح سُرَّ بمشاركته لتلاميذه في حياتهم، وأن الاشتراكية مازالت قائمة في أكثر المجتمعات المسيحية أصالة. ولكي يرسم صورة واضحة ومتكاملة لاقتراحه بإلغاء نظام الملكية الخاصة وإحلال نظام الملكية العامة محله، فقد حدد ملامح مجتمع جزيرة يوتوبيا المثالي على صورة يقوم فيها هذا المجتمع على أساس الملكية العامة الذي عرضه في القسم الثاني من كتابه.

يتحدث مور في القسم الثاني من كتابه يوتوبيا عن جزيرة تضم أربعاً وخمسين مدينة تحيط بها أراض موزعة بين هذه المدن بالتساوي ولا تطمع الواحدة منها بأراضي الأخرى لأن أهل كل مدينة يعتبرون أنفسهم زراعاً للأرض أكثر

منهم مالكين لها باعتبار أن ملكية الأرض مشتركة بينهم في الأصل. وتوجد في جميع أنحاء المناطق الزراعية منازل ريفية مزودة بجميع الأدوات الزراعية، وتُزرع الأرض بالتناوب حيث ترسل كل أسرة سنوياً إلى الريف عشرين من أفرادها ليعملوا هناك لمدة سنتين يعودون بعدها إلى المدينة ليذهب عشرون آخرون من نفس الأسرة بدلاً عنهم. أما مدة العمل اليومي في جميع المرافق فهي لا تتجاوز الست ساعات ويقضي الأفراد أوقات فراغهم في تنمية قدراتهم الذهنية والجسمانية. وتكون كل مدينة مكونة من أسر موسعة حيث لا تضم أية أسرة أقل من أربعين فرداً من الرجال والنساء. وتسكن الأسر في منازل ليست بحاجة إلى أن توصد أبوابها لعدم وجود ما يمكن عده ملكاً خاصاً في أي مكان، فحتى المنازل يتبادلها اليوتوبيون كل عشر سنوات عن طريق القرعة. وفي وسط كل منطقة في المدينة سوق لجميع المنتجات الزراعية والصناعية تُحضر كل أسرة منتجاتها إلى مكان معين لها فيه، ويوضع كل نوع من المنتجات في مخازن مستقلة يأخذ منها كل رب أسرة ما يحتاجه هو وأسرته دون دفع ثمنا نقديا في مقابله، ويتم كل ذلك تحت إشراف مسئولين منتخبين. أما الطعام فتتناوله أسر المدينة بشكل جماعي في قاعات معدة لهذا الغرض، ويتم إعداد الطعام بالتناوب من قبل نساء الأسر التي تأكل مع بعضها، ولا مانع من أن يأخذ كل شخص طعامه إلى منزله ولكن أحدا لا يفعل ذلك لأنه ليس بالسلوك المحمود طالما أن تناول الطعام بشكل جماعي يبدو أكثر إغراء لأنه يتم في جو جماعي مشحون بالموسيقى والبخور.

أما التنظيم السياسي في يوتوبيا فهو ذو طبيعة تمثيلية نيابية تختار فيه كل ثلاثين أسرة وبشكل دوري سنوي شخصا يدعى (فيلارك) يكون رئيسا وممثلاً لهم وعلى رأس كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص يدعى (بروتوفيلارك) يكون الرئيس الأول بينهم. ويتألف مجلس المدينة من كل الرؤساء الأوائل فيها (بروتوفيلارك) والذين يبلغ عددهم مائتي شخص ويختار هؤلاء باقتراع واحدا من بين أربعة من أعضاء مجلسهم ويرشح الشعب أربعة من أعضاء المجلس عن الأحياء الأربعة للمدينة ومن بين هؤلاء المرشحين الأربعة

يختار المجلس شخصا واحدا يصبح حاكم المدينة على أن يقسم أعضاء المجلس على اختيار المرشح الأفضل والأكثر نفعاً. ويشغل حاكم المدينة منصبه مدى الحياة، ما لم يتم عزله بسبب ميله إلى الطغيان، أما الرؤساء الأوائل فيتم انتخابهم سنوياً ولا يتم استبدالهم إلا لسبب قوي بينما يشغل غيرهم من الرؤساء مناصبهم لمدة عام واحد فقط. وتجري المشاورات بين حاكم المدينة ورؤساءها الأوائل بشأن أمور الدولة مرة كل يومين، وأحياناً أكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر، ويتم كل ذلك في إطار مجلس ينضم إليه اثنان من الرؤساء الآخرين يتغيرون باستمرار، ولا يتم اعتماد أي أمر من أمور الدولة ما لم يناقشه المجلس لمدة ثلاثة أيام قبل صدوره في صورة قانون. لذلك تكون مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب جريمة من الدرجة الأولى منعا لأي تآمر بين الحاكم والرؤساء الأوائل يمكن أن يؤدي إلى ظلمهم للشعب أو استبدادهم بالأمر دونه. واليوتوبيون يرون أن من واجبهم احترام القوانين العامة والعقود المبرمة بين الأفراد. ولا تشغل العلاقات بين الدول حيزاً كبيراً من كتاب يوتوبيا بعد أن ركز مور جل اهتمامه على ما يجري داخل الدولة، أما الحرب، كنوع من النشاط الإنساني، فلا تليق إلا بالوحوش على حد تعبيره، لذلك يبغض اليوتوبيين الحرب أشد البغض ولا يعتبرون أن هناك علاقة بينها وبين المجد دون أن يمنع ذلك من إقبال الرجال والنساء على حد سواء على التدريب بحماس على الأعمال الحربية في أيام محددة حتى لا يفتقروا إلى اللياقة الحربية ويكونون مهيأين إذا ما دعت الحاجة إلى الحرب، لكنهم وعلى أي حال لا يخوضون الحرب إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك من أجل حماية أراضيهم أو صد عدو على أراضي أصدقائهم أو شفقة بقوم يرزحون تحت وطأة القهر والإرهاب لغرض تخليصهم بقوة السلاح من نير طاغية مستبد. أما فيما يتعلق بالدين والمؤسسة الدينية، فيقر مور بوجود أديان مختلفة في الجزيرة قد لا يبدو بعضها حتى مقبولا، ولكن أكثر اليوتوبيين لا يؤمنون بها بل يؤمنون بوجود كائن أعلى واحد خالق للكون مع تأكيدهم في الوقت نفسه على حرية الأديان. ويتم اختيار

رجال الدين في يوتوبيا عن طريق الانتخاب، ولا تقتصر مهماتهم على الأمور الإلهية وإنما تشمل كذلك الأمور الإنسانية كالعناية بالأمور الأخلاقية ورقابة المدن.

<u>مصادر يوتوبيا</u>

يؤكد جان توشارد وجماعته أن كتاب يوتوبيا لتوماس مور يدين بالكثير لكتاب أفلاطون (الجمهورية) وذلك بحكم الحماسة التي تميز بها الإنسانيين المسيحيون للحضارة اليونانية وتراثها. وينعكس ذلك في أخذ مؤلف يوتوبيا بالأساليب المنهجية التي اعتمدها أفلاطون في كتاب الجمهورية بعد أن ماثله في الأخذ بأسلوب الحوار السائد فيه. ولم يقف تأثر مور بأفلاطون وجمهوريته عند حدود الأساليب المنهجية بل تجاوزها إلى المضمون أيضاً مما يعكسه تبنيه لفكرة الملكية العامة مثلاً وتأكيده على ضرورة ارتقاء الحكام إلى مستوى الفلاسفة. أما أبرز الاختلافات بينهما فهي:

١. أن مجتمع جمهورية أفلاطون يمثل جماعة حرة أرستقراطية تعيش على عمل العبيد وشيوعيته قاصرة على هذه الجماعة، بينما يخلو مجتمع مور من الطبقات والملكية الاقتصادية فيه ملكية عامة فعلاً بقدر ما يعود كل شيء فيه إلى مجموع الشعب.

٢. إن مجتمع جمهورية أفلاطون يتميز بفقدان الأسرة فيه لوحدتها بفعل تطبيق مبدأ مشاعية المرأة، بينما يقوم مجتمع يوتوبيا مور على وجود أسرة ذات أسس متينة تحكمها الأخلاق التقليدية والضبط الصارم. وربما يمكن القول بأن التنظيم الاجتماعي في هذا المجتمع يقوم على أساس السلطة الأبوية (باترياركية) طالما أن رب الأسرة ينفرد فيه بحق تأديب زوجته وأطفاله وتدبير كل شؤونهم فلا يحتاجون نتيجة لذلك إلى الرجوع إلى العدالة العامة إلا في حالة جسامة الجريمة.

وعلى الرغم من خضوع مور لتأثير أفلاطون فمن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الأخير كان المصدر الوحيد لأفكار كتابه يوتوبيا. فإذا كان من الطبيعي أن يتأثر

مور بالثقافة الإغريقية ومن خلالها بأفلاطون بحكم نزعته الإنسانية، فهو أيضاً وفي الوقت نفسه مسيحي لا بد أن يتأثر بعقيدته الدينية لتعكس أفكار كتابه يوتوبيا جوانب عديدة من هذه العقيدة. ولكن المسيحية التي خضع مور لتأثيرها هي المسيحية النقية المشحونة بشحنة صوفية أوحى له بها القديس أوغسطين صاحب كتاب (مدينة الله) لينتهي به ذلك إلى الإيمان بضرورة العودة إلى المصادر الأصلية للمسيحية. كما كان مور كاثوليكياً متشدداً إلى الحد الذي دفع معه حياته ثمناً لتمسكه بكاثوليكيته، فالدين عنده بمثابة الإناء المقدس الذي يحافظ على العدل نقياً في مواجهة البؤس الفعلي. وربما تشكل الاكتشافات الجغرافية، وبشكل خاص اكتشاف العالم الجديد، مصدراً آخر من مصادر فكر مور الذي قرأ وصف أمريكو فيسبوش لمجتمعات العالم الجديد البدائية التي تعيش في ظل نمط من التنظيم الاجتماعي يفتقد في أغلب الأحوال إلى وجود نظام الملكية الاقتصادية الخاصة ويقوم على التعاون. إلا أن مور، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله، لم ينجح تماماً في تقديم صورة محبوكة لمجتمع يوتوبيا، فكتابه في الواقع كتاب خيالي وصفي في أغلب جوانبه ولكنه مع ذلك حقق نجاحاً واسعاً في القرن السادس عشر. والتأثير الاجتماعي لهذا الكتاب يتجاوز تأثيره الأدبي إلى حد كبير، حيث وجدت أفكاره انعكاساتها لدى العديد من المفكرين الذين جاءوا من بعده مثلما أنها وجدت طريقها في المكسيك إلى بعض الإداريين والقسس الأسبان الذين عملوا جاهدين من أجل تحقيق اليوتوبيا أو على الأقل من أجل الاهتداء بها في عملهم التنظيمي هناك. وتبقى يوتوبيا في النهاية تعبيراً عن طموحات عاجزة لقوى اجتماعية عاجزة، والعاجز لا يجد ملجأ أفضل من الخيال يلتمس فيه الطمأنينة، وتجسد هذا الخيال عند توماس مور في جزيرة يوتوبيا ومجتمعها اللذين كانا حلماً جميلا بمجتمع أفضل.

# المبحث الثانـــــــي

# الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي

لقد أسهمت حركة الإصلاح الديني الغربي في تفنيد الكثير من الأفكار التي هيمنت على عقول مفكري الغرب وساسته وشعوبه طيلة العصور الوسـطى وهـي نتيجة لم يكن رجال حركة الإصلاح قد توخوها بذاتها بأي شكل من الأشكال وربما لم يكونوا قد توقعوها أصلاً، وفي المقابل فإن هذه الحركـة قـد أنتجـت أفكارهـا السياسية الخاصة والتي حلت شيئاً فشيئاً محل الأفكار الـسياسية التـي عارضـتها وفندتها وإن لم يكن ذلك أيضاً موضع سعي أو توقع من قبل رجالها. وسنحاول هنا متابعة الأفكار السياسية التي أفرزتها هذه الحركة من خلال متابعة الأفكار السياسية الخاصة بالألماني (مارتن لوثر ١٤٨٣-١٥٤٦م) والفرنسي (جـون كـالفن١٥٠٩-١٥٦٤م) وذلك بعد متابعة مركزة لمضمون حركة الإصلاح الديني.

**<u>مضمون حركة الإصلاح الديني الغربي وأبرز أعلامها</u>**

تنطلق حركة الإصلاح الديني الغربي من ثلاث أفكار أساسية هي:

(١) تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها مع التشديد علـى نظريـة الخـلاص ووسائله واعتبارهـــا الدعامة الأساسية.

(٢) التشديد على الخلاص الفردي واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها لأن الدين أمر شخصي داخلي عميق، فالله في رأي كالفن مثلاً إله شخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه لا ينزع عـنهم مـسئوليتهم تجاهه.

(٣) إهمال نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسـطى ومـا رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة.

وتعكس حركة الإصلاح الديني الغربي بأفكارها هـذه محاولـة للتوفيـق بـين متطلبات عالم العصور الوسطى القديم ومتطلبات عصر النهـضة الجديـد والتـي

جسدتها هذه الحركة بتأكيدها على الفردية وأهمية الإنسان ودوره الفاعل ونقلها لهذه الأفكار إلى نطاق العقائد الدينية من خلال اعتبارها للدين والخلاص الأخروي أمورا شخصية ذاتية تعبر عن العلاقة الشخصية المباشرة بين الفرد وخالقه. واستتبع قول دعاة الإصلاح الديني الغربي بالطبيعة الفردية والشخصية للدين القول بامتلاك الإنسان بذاته القدرة على القيام بكل متطلبات العقيدة الدينية وطقوسها لأن هذه العقيدة الدينية ذات مضمون واضح وبسيط وطقوسها لا تخضع لقواعد خاصة يمكن أن تتطلب وجود كهنة وقساوسة يتولون القيام بهذه الطقوس. وتتميز حركة الإصلاح الديني عن غيرها من الحركات الدينية المسيحية الأخرى بهذا المضمون الفكري المقترن بمشروع للقطيعة المسيحية مع الكنيسة البابوية توفرت له فيما بعد الشروط اللازمة للنجاح، واضطلع بتأسيس هذه الحركة وقيادتها وصياغة مضمونها الفكري فريقان كان على رأس أولهما الألماني مارتن لوثر وكان على رأس الثاني الفرنسي جون كالفن. وترتبط بداية الحركة بالخلاف الذي كان يثور بين الفينة والأخرى في ألمانيا حول موضوع الغفران خصوصاً بعد أن سلكت الكنيسة طريق بيع الغفران الإلهي في شكل صكوك عرفت باسم (صكوك الغفران) التي كانت عائداتها مصدراً مهماً من مصادر دخل كبار رجال الدين مثلما كانت أيضاً فضيحة كبرى لهم وللكنيسة في آن واحد، فبقدر ما أصبح كبار رجال الدين أغنياء بفضل بيعهم لهذه الصكوك فقد أصبحوا مكروهين أيضاً بسببها. وعندما أعلن الكاهن مارتن لوثر في إحدى الكنائس الألمانية الصغيرة استهجانه لبيع صكوك الغفران خلق بعمله هذا اضطراباً حاداً وعاماً، ومع أنه لم يتحدث لا عن إصلاح ولا عن قطيعة مع الكنيسة البابوية، إلا أن هذا الاستهجان في حد ذاته أدى إلى انخفاض ملحوظ في نسبة مبيعات صكوك الغفران في ألمانيا انخفضت بسببه الفوائد المادية التي كانت تجنيها الكنيسة مما دفع بهذه الأخيرة إلى تشكيل لجنة للتحقيق معه فكانت تلك بداية الطريق لحركة الإصلاح الديني.

لقد ذهب لوثر إلى التأكيد على قدرة الإنسان على الخلاص بمجرد اعتقاده برسالة الإنجيل التي بشرت بإله محب لطيف يكون الإيمان به هو الوسيلة الأولى

والوحيدة للخلاص الإنساني، وعليه فإن غاية الكنيسة لا تعدو أن تكون غاية تبشيرية خالصة تتمثل في الوعظ بالإنجيل لإيقاظ الإيمان اللازم والشامل دون حاجة في ذلك إلى الطقوس ولا الكهنة. ويكفي، وفقا لهذا التصور، أن يتوجه الإنسان إلى الله مباشرة ودونما وساطة فلا تعود هناك من حاجة إلى الكاهن البابوي الذي يقول لوثر أنه سيصبح في هذه الحالة عقبة بين الإنسان وربه. أما جون كالفن فقد تملكه الإحساس بإرادة الله وسلطته المسيطرة، فأعلن فساد الإنسان الكامل وعجزه أمام قوة الله الساحقة إذ ليس لدى الإنسان في رأيه أي اختيار فيما يفعل بعد أن قدر الله كل شيء من قبل، فبإرادة الله سقط آدم في الخطيئة، وبإرادته حدث كل ما ترتب على تلك الخطيئة من نتائج. وتشديد كالفن على قوة الله وحتمية الخضوع لإرادته إنما يتعلق بالإنسان وهو داخل الميدان الديني فحسب، أما الإنسان داخل الميدان الدنيوي فيتمتع في رأيه بنوع من الحرية لأنه سيد نفسه فيه بعد أن أعفاه كالفن من الطقوس المعقدة التي كان الكهنة يمارسون سطوتهم عليه من خلالها وبواسطتها. ولكي يضمن لوثر وكالفن نجاح دعوتهما للتمرد على الكنيسة الكاثوليكية فقد كانا بحاجة لتوفير الاستقلال الفكري للإنسان الذي وجّها إليه هذه الدعوة وهو ما كان يقتضي منهما أولا وبالأساس الاعتراف لهذا الإنسان بقدر من الحرية الفردية وإزالة كل أثر لسلطة الكنيسة على عقله.

وبقدر تعلق الأمر بأفكار لوثر وكالفن السياسية حول السلطة المدنية وعلاقتها بالكنيسة من جهة والحرية من جهة أخرى والطاعة من جهة ثالثة، فقد كان لوثر يجهل حقيقة هذه السلطة وطبيعتها ولا يملك بخصوصها إلا مفهوماً جزئياً وربما في غاية الجزئية ولعل هذا ما يفسر إلى حد كبير عدم استخدامه لتعبير الدولة إلا نادراً ونادراً جداً حيث كان يستخدم بدله تعبير السلطة. كما تجاوز لوثر التركة الثمينة للعصور الوسطى في مجال تكوين الدولة ليهبط بهذه الأخيرة إلى مستوى سلطة ممارسة القسر فحسب في وقت كان فيه أمراء العصور الوسطى يتمتعون باختصاصات وسلطات أخرى إلى جانبها. وبسبب رؤيته المحدودة للسلطة فقد ارتبطت لديه هذه الأخيرة فكرةً وتطبيقاً بالطاعة التي افترض أن تكون طاعة مطلقة

عندما تكون السلطة قسرية مطلقة، وفي ضوء ذلك ربما يمكن القول بأن لوثر كان من رواد تيار الدولة المسيطرة، دولة السلطة، دولة الطاعة في الفكر الألماني وهو تيار كان ما يزال حياً حتى منتصف القرن العشرين. ولكن موقفه هذا من السلطة المدنية ومطالبته للشعب بالطاعة العمياء لها لا يعودان بالتأكيد إلى جُبنه لأنه لم يكن جباناً وإنما على العكس من ذلك كان شجاعاً إلى حد التهور وإلا لما تجرأ على مواجهة الكنيسة البابوية بجبروتها وسطوتها آنذاك وهو يعلم جيداً بأن هذه المواجهة يمكن، وبكل بساطة، أن تودي بحياته. وتكمن علة تمجيد لوثر للسلطة المدنية وممثليها في اعتقاده بأن نشر دعوته والدفاع عنها لا يمكن أن يتم إلا بالاستعانة بالأمراء الذين يمثلون هذه السلطة، ولكي يطمئن هؤلاء على عروشهم وسلطتهم ويثبتَ لهم أن حركته الإصلاحية لا تهددهم بالخطر، قدّم لهم أهم ضمانة ممكنة في هذا المجال وهي دعوته للشعب لإطاعة السلطة المدنية وأمرائها وحظره أي عصيان أو مقاومة لها.

أما جون كالفن فقد هرب من فرنسا إلى سويسرا بسبب الاضطهاد الديني الذي عانى منه بعد شيوع أفكاره، وهناك وضع الصفحات الأولى لكتابه (المؤسسة المسيحية) الذي كان بمثابة منشور إعلان ودفاع عن إيمان جديد، ثم تجول بعدها بين إيطاليا وفرنسا وسويسرا مبشراً بأفكاره ليستقر أخيراً في جنيف. وهناك من يرى في كالفن نسخة أخرى من لوثر أو مجرد فرنسي ترجم بشكل واضح ودقيق أفكار لوثر الألماني الغامضة والمشوشة وهو رأي لا يبدو سليماً تماماً، فإذا كانت هنالك فعلاً بعض أوجه التشابه بين الاثنين على مستوى العقيدة الدينية والفكر السياسي، لاسيما فيما يتعلق بضرورة طاعة السلطة التي يكون مصدرها الله وبشأن الحرية المسيحية التي يمكن أن توجد مع وجود العبودية المدنية. فإن التشابه يقف عند هذا الحد ليبدأ بعده الاختلاف بينهما بفعل اختلاف أفكار لوثر السياسية وتميزها عن أفكار كالفن السياسية التي صاغها الأخير بمنهجية عالية اكتسبها من دراسته القانونية وهو ما يشهد عليه كتابه المؤسسة المسيحية الذي قسمه إلى فصول مترابطة بحكمها منفردة ومجتمعة منطق رصين أكسب أفكاره السياسية صلابة

واضحة. ويرى كالفن أن للإنسان طبيعة اجتماعية تجعله ميالا بطبعه إلى تكوين مجتمع والمحافظة عليه، ومن بداهة الطبيعة الاجتماعية للإنسان تأتي أيضاً بداهة حاجة جميع المجتمعات البشرية للارتباط والانتظام بشكل من الأشكال في ظل قوانين مما يترتب عليه أن التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يستجيب لحاجة الإنسان الطبيعية يعود قبل كل شيء إلى العقل الإنساني الذي بمقدوره أن يعمل إيجابياً عبر هذا التنظيم الاجتماعي والسياسي دون أن يكون مستقلاً عن النظام الروحي. وليست الدولة عند كالفن نتاجاً للعقل الإنساني أو رغبته لأن العقل الإنساني أنتج شيئاً آخر يختلف تماماً هو الطاعة، وهو لا يتساءل كما فعل لوثر عن كيفية حصول الحكام على السلطة، مكتفياً في هذا الشأن بواقع حصولهم عليها، وهو واقع يعود في كل الأحوال إلى الله مهما كانت الكيفية التي تم بها ذلك، ويعني حصول هؤلاء الحكام على سلطتهم من الله وجوب حصولهم على طاعة رعاياهم، ولا يهم في نظره أيضاً الشكل السياسي الذي تتخذه ممارسة الحكام لسلطتهم على هؤلاء الرعايا. ويؤكد كالفن حاجة الإنسان إلى سلطة مدنية دون أن يكون لهذه السلطة في رأيه حق تقرير ما هو وجه التوحيد والإيمان أو الوثنية والكفر في أي عمل من أعمال الإنسان. وتحقيق رفاه الإنسانية وضمانه يتطلب لديه أن تعمل السلطتان الدينية والمدنية بكل تناسق إذ ليس بمقدور إحداهما أن تدعي الاكتفاء بذاتها، فينبغي أن تكون هناك إلى جانب السلطة المدنية سلطة تتعاون معها وتتولى مسؤولية تقرير ما هو إيمان وما هو كفر وما هو من شؤون الحياة الإلهية وما هو من شؤون الحياة الإنسانية، وهذه السلطة هي الكنيسة. أما بالنسبة لفكرة الطاعة، فالشعب عند كالفن عنصر سلبي لا يملك إلا ممارسة الطاعة التي ليس لها إلا وجهتان أو موضوعان هما السلطة المدنية والقانون، فإذا ما ظهر لأي إنسان أن هنالك ما هو بحاجة للتصحيح لدى الحكام فليبين ذلك لمن هو فوقه ولا يتولى العمل بنفسه إذ ليس له أن يفعل شيئاً دون أمر ممن يعلوه مرتبة. ويُعلن كالفن أيضا وجود دساتير يُعيّنُ فيها حكام ذوو مرتبة أدنى ويُكلّفون بواجب مقاومة الطغيان لدى الحكام وحماية الناس منه مما يمكن أن يُعد دليلا على تفكيره هنا في موظفين من

أمثال شيوخ الدهماء في روما القديمة، وعندما ينص الدستور على أمثال هؤلاء الحكام ذوي المرتبة الأدنى فسيكون الحق في المقاومة عندها مستمداً من الله نفسه لأن الأفراد بأنفسهم مجردون من حق المقاومة. أما طبيعة السلطتين المدنية والدينية عنده، فإن السلطة الدينية تنصرف لديه إلى معنى السلطة والمؤسسة المسئولة عن (إدارة كلام الله) وقد منح الله الحق في إدارة العالم والقدرة الفعلية على إدارته بشكل صحيح لكهنة الكنيسة مهما كانت التسمية التي تطلق على هذه الأخيرة. ومن المعروف أن كالفن أقام في جنيف التي كانت تتمتع كباقي المدن السويسرية الأخرى باستقلال ذاتي أو ما يدعى (المدينة-الكنيسة) كحالة تعبر عن نوع من الدمج بين المجتمع السياسي والجماعة الدينية، وفي إطار الإصلاح المسيحي تتشكل هذه المدينة-الكنيسة لتكون شاهدا على الجاحدين بالنظام الديني بقدر ما تكون جهاز تنوير بمقدور كل الكنائس التي تتوجه نحوه أن تتخذ منه مثلاً نموذجياً تحتذي به.

والذي يمكن أن نخلص إليه من متابعة الأفكار السياسية التي صاغها لوثر و كالفن، هو أن حركة الإصلاح الديني قد أسهمت، من خلال أفكار هذين المفكرين، في زيادة سلطة الملكيات القائمة في أوروبا في حينه وساعدت على دعمها. فقد كانت برجوازية القرن السادس عشر الغربية الصاعدة تخشى وتكره ثورات الفلاحين أكثر مما خشيت وكرهت الاضطرابات العمالية بعد تلك بوقت طويل. وقد تم قمع وإخماد هذه الثورات بقسوة ووحشية ظفرت ببركة كل من لوثر وكالفن، وكان تأييد الطبقة البرجوازية الغربية الآخذة في النمو للسلطة الملكية يعود في جانب مهم منه إلى أن هذه السلطة بذلت كل ما في وسعها من أجل القضاء على تلك الثورات. وللسبب ذاته ساند المصلحون الدينيون الأمراء وباركوا سلطتهم لتنضم حركة الإصلاح الديني وأعلامها وأفكارها إلى القوى السياسية والاقتصادية الموجودة آنذاك وتعمل كل هذه الأطراف معاً على جعل الحكم الملكي المزود بالسلطة المطلقة في الداخل وتجربة العمل في الخارج الشكل النموذجي للدولة الأوروبية. ولكن حركة الإصلاح الديني كانت، في الوقت نفسه، قد أججت أوار حروب دينية أخفت وراءها صراعات اجتماعية حادة، ومن خلال هذه الحروب

الدينية والصراعات الاجتماعية انبثقت في أوربا أفكار سياسية جديدة سنحاول متابعتها في الصفحات التالية.

**الفكر السياسي لحركة الإصلاح الديني الغربي**

تمخض الصراع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت في أوربا خلال عصر النهضة عن جملة من الأفكار السياسية التي توزعت بين تيارين أساسيين تبنى الأول منهما البروتستانت الفرنسيون المعروفون باسم (الهيكونوت) وكان هذا التيار يميل إلى معارضة الملكية ومقاومتها وحمل اسم (المونارشوماك)، وتبنى الثاني منهما الكاثوليك الفرنسيون لاسيما (الجزويت) وكان هذا التيار يميل إلى تأييد الملكية والدفاع عنها.

* **أفكار الهيكونوت السياسية:**

الهيكونوت هو الاسم الذي يطلق على البروتستانت الفرنسيون الذين لا تكمن أصالتهم في النشأة والأصول الاجتماعية فحسب، بل وتكمن تلك الأصالة أيضا في مواقفهم السياسية التي حملت اسم (مونارشوماك) ،بسبب رفضهم للسلطة الملكية المطلقة ومقاومتهم لها وتأييدهم حق مقاومة الملك الطاغي والثورة عليه تأسيسا على حجج تاريخية وأخرى فلسفية. وتفيد حجتهم التاريخية في تأييد مقاومة طغيان النظام الملكي المطلق بأن هذا النظام بدعة ليس لها أساس تاريخي ولا تطبيقات عملية سابقة في العصور الوسطى، أما حجتهم الفلسفية فتفيد بأن الملكية المطلقة تتعارض كل التعارض مع افتراض وجود القانون الطبيعي وراء كل نظام حكم. ودون مناقشة صحة أو خطأ هذه الحجج فإن المهم فيها هو أنها وضعت خصوم الهيكونوت وبشكل خاص الجزويت الكاثوليك موضع الدفاع عن الملكية المطلقة مما كان عاملاً من عوامل إثراء الفكر السياسي الحديث.

ولعل أهم مفكري المونارشوماك هو (فرانسوا هوتمان١٥٢٤-١٥٩٠م) الذي عمل أستاذاً للقانون في عدة جامعات فرنسية وشغل وظيفتي مستشار ودبلوماسي

وتميز بقدرته على خوض المعارك الكلامية أكثر من قدرته على وضع الصياغات النظرية. ومن أشهر كتبه كتاب (فرانكو-كاليا) المنشور عام ١٥٧٣م في أعقاب مذبحة عيد القديس (سان بارتلمي) التي تعرض لها البروتستانت الفرنسيين على يد الكاثوليك الفرنسيين عام ١٥٧٢م، وقد استهدف الكتاب تسجيل تاريخ فرنسا الدستوري وذهب فيه هوتمان إلى التأكيد على أن نظام وراثة العرش هو الآخر نظام حديث لا يستند إلى تقليد تاريخي لذلك فإن الوسيلة الناجحة لتولي العرش في رأيه هي الانتخاب. ومن النصوص المهمة التي تجسد الفكر السياسي للمونارشوماك كتاب (أمنية الفرنسيين وجيرانهم) المنشور عام ١٥٧٣- ١٥٧٤م لمؤلف مجهول خصص كتابه أساساً لمهاجمة الطغيان. وهناك أيضا الكتاب المطول الذي كتبه (تيودور دي بيز) عام ١٥٧٥م باسم (عن حق الحكام على رعاياهم). وكان دي بيز هذا خليفة جون كالفن ومؤيده في دعوته للطاعة العمياء، لكنه تراجع عن ذلك لاحقاً ليقرر شرعية مقاومة الهيكونوت للاضطهاد الذي يمارسه الملوك عليهم. ومن أشهر المؤلفات التي نشرها المونارشوماك كتاب (دفاع ضد الطغيان) الذي وضعه مؤلف مجهول عام ١٥٧٩م.

ويقوم الفكر السياسي للمونارشوماك على أربعة أركان أساسية هي:

١. <u>الركن الأول: معارضة النظام الاستبدادي</u>

حيث يرى هوتمان في كتابه فرانكو-كاليا أن السلطة الملكية في فرنسا خضعت ومنذ عهد قديم للمجالس العامة التي كانت تمثل الأمة غير أن البرلمانات التي وقفت إلى جانب الملوك حلت محل هذه المجالس لاحقاً واستحوذت على اختصاصاتها، كما يقدم هذا الكتاب لخصوم السلطة الملكية المطلقة معيناً علمياً يتطابق مع تطلعهم لمعاداتها والذي يجده تطلعا متوافقا مع حكمة الأجداد المتجسدة في خضوع الملوك للمجالس العامة الممثلة للأمة الأمر الذي كان يمنع الاستبداد آنذاك. وفضلاً عن هذه الحجة التاريخية، يقدم هوتمان في كتابه هذا حجة قانونية ضد الاستبداد تفيد بعدم شرعية أي سلوك أو قرار يهضم حقوق الشعب، ثم يضيف إلى تلك الحجج التاريخية والقانونية أسباباً سياسية لعدم شرعية الأنظمة الاستبدادية

جوهرها تعارض هذه الأنظمة مع هدف تحقيق رخاء الإنسان وضمان النظام الذي يتمسك بها كل نظام سياسي. أما الأسباب الدينية والفلسفية التي يستند إليها الهيكونوت في استنكارهم للاستبداد فهي أن الطاعة المطلقة والعامة وغير المشروطة ليست واجبة إلا لله على الخلق، أما الملوك فيخضعون لمبادئ الكتاب المقدس والقانون الطبيعي القاضي بالمساواة بين الناس. وكانت تلك الحجج جميعاً تؤدي إلى نتيجة واحدة مفادها أن كل الأنظمة ومهما كان نوعها وشكلها يجب أن تقوم على أساس الرضا والقبول الشعبيين.

٢. الركن الثاني: الرضا والقبول الشعبيين

وتفيد حجة المونارشوماك في هذا الشأن بأن الحكام خلقوا من أجل الشعب ولم يخلق الشعب من أجل الحكام، وتحتل هذه الفكرة مكاناً متميزاً عند دي بيز الذي يرى أن غاية الدولة تتلخص بضمان النظام وتحقيق الرفاهية بالنسبة لأعضاء الهيئة الاجتماعية، وأن التاريخ القديم والحديث يقدمان أمثلة غزيرة على خلق الشعب للحكام. ولا شك أن الانتخابات كثيراً ما كانت تُطرح كنموذج لخلق الشعوب للملوك يبدو فيه الرضا الشعبي واضحا، وحتى في ظل النظام الوراثي فإن رضا الشعب هو الذي يصنع الملوك. ويقول المؤلف المجهول لكتاب دفاع ضد الطغيان (لم يولد أبداً إنسان والتاج على رأسه وعصا الصولجان في يده)، غير أن التفويض الشعبي للحكام سواء بالانتخاب أو بدونه لا يمكن إلا أن يكون تفويضاً مشروطاً، لنجد أنفسنا بذلك أمام نظرية العقد التي سيجعل منها المونارشوماك ركناً ثالثاً من أركان فكرهم السياسي.

٣. الركن الثالث: نظرية العقد

تعود أصول نظرية العقد، كما عرضها توماس هوبز، إلى المدارس الفلسفية الكبرى التي ظهرت مع نهاية العصر الإغريقي وبداية العصر الروماني وتحديدا المدرسة الأبيقورية التي افترضت أن حق ممارسة السلطة ومعها كل الحقوق الأخرى تعود بالأصل إلى الشعب الذي تنازل عنها إلى الأمير أو الملك أو القيصر أو الإمبراطور الذي أصبح له بموجب هذا التنازل الحق في وضع وتفسير

وتطبيق جميع القوانين. وتنبّه الملوك في القرون الوسطى وظروف الصراع بين الحكام والكنيسة إلى أهمية نظرية العقد واستخدموها سلاحاً من أجل الموازنة بين السلطتين السياسية والدينية، وانسجمت هذه النظرية أيضا وبصورة طبيعية مع الأفكار السياسية التي تمخضت عنها العصور الوسطى وأكدت على أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة تعاقدية ضمنية غير مكتوبة تقوم على أساس الواجبات والحقوق المتقابلة، وبذلك لم يكن المورنارشوماك هم من اخترعوا نظرية العقد لكنهم كانوا أول من استحضرها في العصر الحديث وحتى قبل أن ينظّمها ويعرضها هوبز. والعقد عند دي بيز هو مجموعة الشروط التي يتم بموجبها انتخاب الملك، وهو أيضاً بمثابة حلف متبادل بين الملك والشعب. وفي كتابه دفاع ضد الطغيان يقول المؤلف المجهول بأن هنالك عقدين مترابطين الأول بين الله والملك والشعب والثاني بين الملك والشعب، وبما أن العقدين مترابطين فإن الله هو الضامن لهما معا، ويكون الملك خاضعا للقوانين التي يجسدها العقد وخرقه لهذه القوانين يحوله من ملك إلى مستبد، ولكن من الذي يتولى مهمة تحديد حدوث خرق للعقد؟ يرى دي بيز أن هذه المهمة يضطلع بها الحكام الثانويون من موظفي المملكة الذين يمثلون الأمة، وأيده في ذلك صاحب كتاب دفاع ضد الطغيان الذي يرى أن الموظفين الكبار في المملكة هم الذين يضطلعون بهذه المهمة ويسميهم (أوصياء الشعب) المتمثلين بـ (المراقبين العامين). أما في حالة وجود حاكم مستبد بالأصل، فإن أي شخص له الحق بمقاومته من حيث المبدأ، وهنا ننتقل إلى الركن الرابع من أركان الفكر السياسي للمونارشوماك والمتمثل في حق مقاومة الاستبداد.

٤. <u>الركن الرابع: حق مقاومة الاستبداد</u>

إذا كان المونارشوماك قد أقروا من حيث المبدأ حق كل شخص في مقاومة من يخرج عن القانون، فقد اشترطوا أن يتم التحرك ضد الاستبداد من خلال موظفي التاج الكبار أو المجالس العامة للمملكة على رأي صاحب كتاب الدفاع ضد الطغيان. وعليه فإن المقاومة عند المونارشوماك هي من حق أرستقراطية الهيئات الوسيطة ولن تكون مقاومة الحكام الثانويين أو أوصياء الشعب للاستبداد مبررة

إلا بقدر ما يتصرف هؤلاء باعتبارهم هيئة، سواء على صعيد المملكة ككل أو على صعيد الإقليم أو المدينة أو المحلة، طالما أن الهدف من تصرفهم هو إقامة الدين وحمايته.

لقد تميزت أفكار المونارشوماك بطابع نضالي منحها قيمتها النظرية والعملية على الرغم من ضعف نتائجها الواقعية. ومن ثم فقد تركت بصماتها وتأثيرها ليس في فرنسا فحسب بل وفي إنجلترا وهولندا أيضا طالما أنها دفعت معتنقيها هناك للتمسك بالحرية باسم العقيدة الدينية. ولكن ينبغي أن نتذكر مع المفكر الانجليزي هارولد لاسكي أن الأفكار السياسية للمونارشوماك حرصت على حماية النبلاء من ملاّك الأرض الذين لم ينسوا لا مخاطر الثورات الفلاحية في ألمانيا ولا الدعوات الشيوعية الدينية التي انطلقت في أماكن عديدة من أوروبا كدعوة توماس مور ولا الأخطار التي تترتب على القبول بفكرة الثورة. لذلك فقد أنكروا على الرجل العادي حق المقاومة معتبرين أن واجبه سلبي إلى أن يتم استدعائه إلى الميدان من قبل قادته الطبيعيين (الأمراء والنبلاء ونواب الحكومة الرسمية)، فهؤلاء هم وحدهم الذين يقررون متى تقوم الثورة المشروعة، وإن قامت هذه الثورة فالواجب كل الواجب هو الحذر والحيطة من أن تمس الملكيّة الخاصة والدين.

* أفكار الجزويت السياسية:

إذا كان البروتستانت الفرنسيون (الهيكونوت) قد غيروا مواقفهم متخلين عن معارضتهم للسلطة الملكية ومتحولين إلى مؤيدين لها بقوة في عهدي الملكين هنري الثالث وهنري الرابع. فقد غير الكاثوليك الفرنسيين (الجزويت) مواقفهم أيضا متخلين عن تأييدهم لهذه السلطة ومتحولين إلى معارضين لها. وتبنى الجزويت في إطار معارضتهم هذه للسلطة الملكية أفكار المونارشوماك السياسية لخصومهم الهيكونوت. وأنشأ الكاثوليك الفرنسيون من الجزويت عام ١٥٨٦م عصبة للدفاع عن الديانة الكاثوليكية وضعت أساسا فكريا جديدا للعلاقة بين الشعب والملك كان قوامه في البدء فكرة الإخلاص المشروط للملك ثم حلت محلها لا حقا فكرة

الإخلاص المشوب بعدم الثقة وحتى العداوة الصريحة للملك بدلا من فكرة الإخلاص المطلق له. والفكرة الأساسية الجديدة التي تقوم عليها معارضة الجزويت المعارضين للسلطة الملكية مستمدة من العصور الوسطى وتقول بأن البابا هو صاحب الحق في تعيين الملك الوراثي ومن ثم فإن له الحق في التدخل في شؤون فرنسا، غير أن أغلب الجزويت أخذوا برأي آخر قدمه الكاردينال روبرت بلرمان يقول فيه أن للبابا الحق في ممارسة السلطة الروحية على المملكة، ولكن ليس له الحق في ممارسة السلطة السياسية أو حق السيادة على الملك. أما لويس موكينا فقد تبنى الرأي القائل بضرورة تعيين الملوك الوراثيين من قبل الشعب ولكن بقرار من البابا، ويشير هذا التراجع المتدرج للأفكار الخاصة بالعلاقة بين سلطة الملك وسلطة البابا عند الجزويت إلى تكييفهم لأفكارهم ومواقفهم مع مستجدات العصر، فإذا كانوا قد أرادوا الإقرار بوجود دول متميزة ومستقلة، فقد أرادوا أيضاً الإقرار بوجود رقابة دينية بابوية على هذه الدول لاسيما بالنسبة للشؤون الروحية.

وأهم من عبر عن أفكار الجزويت السياسية هو الأسباني (فرانسيسكو سواريز ١٥٤٨-١٦١٧م) الذي اقترض على غرار بلرمان أن البابا هو الزعيم الروحي لأسرة من الشعوب المسيحية والمسئول عن حكم الحكام الزمنيين للدول التي ينتمون إليها من أجل غايات روحية محضة. والدولة عند سواريز هي:

- مؤسسة إنسانية تقوم على وجود حاجات إنسانية
- تنشأ عن اتحاد اختياري بين رؤساء الأسر
- يلتزم كل رئيس أسرة في إطار هذا الاتحاد الاختياري بعمل ما تتطلبه المصلحة العامة التي تسعى الدولة إلى تحقيقها
- يترتب على هذا الاتحاد الاختياري نشوء المجتمع المدني الذي يمتلك سلطة طبيعية ضرورية في الرقابة على أعضائه من أجل حمايتهم ولضمان المصلحة العامة

ويعني ذلك أن سواريز نظر إلى المجتمع المدني والسلطة والدولة كظواهر زمنية ووقائع ترتبط بالعالم المادي وتتعلق بحاجات الإنسان الاجتماعية والسلطة وليس لها

أي بعد أو مضمون لاهوتي بأي معنى من المعاني. وبذلك يؤسس فكر سواريز للقول بأن:

- السلطة كامنة في المجتمع المدني ومستمدة منه بما يعطيه الحرية في اختيار شكل هذه السلطة وحدودها، فمن الممكن أن تكون ملكية أو بأي شكل آخر، وقد تكون هذه السلطة واسعة أو محدودة.

- السلطة في النهاية وعلى كل حال مستمدة من الجماعة التي تشكل مادة المجتمع المدني ومكرسة لمصلحتها مما يعني إمكانية تغيير الجماعة لهذه السلطة حين لا تحسن القيام بواجبها نحوها

وإذا كان سواريز قد استهدف من أفكاره هذه وضع سلطة البابا الدينية فوق سلطة الملك الزمنية، فإن أفكاره انتهت بالنتيجة إلى نوع من الفصل بين السياسة والدين أعطى للجماعة الاجتماعية الحق في تغيير السلطة السياسية لعدم ارتباطها بأي حق إلهي لا مطلق ولا مقدس.

ومن مجرى الصراع بين الهيكونوت والجزويت انبثق مذهب فكري جديد مستقل عن كليهما مثّله من عرفوا بـ (السياسيين) الذين تعود أصولهم الفكرية إلى الجهد الذي بذله (ميشيل دو لوبيتال ١٥٠٥-١٥٧٣م) في سبيل تحقيق السلام وإشاعة التسامح. وقد اعتقد هؤلاء (السياسيون) بضرورة الوحدة الدينية بقدر ما اعتقدوا بضرورة استخدام الدولة للقوة إذا لزم الأمر للحفاظ على الوحدة القومية مؤكدين في هذا السياق عدم جواز انهيار المجتمع المدني وتفككه بسبب اختلاف المعتقدات الدينية والمذهبية، وبذلك فضلوا السلام أولاً وقدموه على المصالح الدينية لأن المهم عندهم كان فرنسا بوصفها أمة واحدة لا أمتين تتصارعان بسبب الاختلافات والنزاعات الدينية المذهبية بين الكاثوليك والبروتستانت. هكذا كان المطلوب عند (السياسيين) هو التسامح من أجل ضمان الوحدة القومية ومعاملة الأفراد بوصفهم مواطنين بغض النظر عن خلافاتهم وانتماءاتهم الدينية، وهذا الرأي هو الذي انتصر في النهاية بما يعني:

- انتصار الدولة الزمنية.

- الاعتراف بحق الدولة الزمنية في التدخل للحيلولة دون حدوث أي تهديد.

- احترام حقوق وحريات الأفراد والجماعات وسلوكياتهم الخاصة وجعل ذلك الغاية الدنيوية التي تخدمها الدولة.

- جعل المنفعة مقياس استجابة الدولة للحقوق بما فيها حقوق التملك وليس مقياسها لا القوانين ولا النصوص المقدسة.

ونستخلص مما تقدم أن عصر النهضة دشن مرحلة جديدة في تطور أوروبا انعكست آثارها لاحقاً على تطور الإنسانية في جميع الميادين بما فيها ميدان الفكر السياسي وبخاصة تكوين الدولة الوضعية من جهة ونشوء الملكيات المطلقة من جهة أخرى. وكل ذلك أفرز بدوره أفكاراً جديدة لم تتخذ صيغة واحدة لأنها ولدت بفعل الصراع وفي داخله، وقد حكمت مقدمات هذا الصراع ونتائجه المعطيات السياسية الجديدة مما كان له أيضاً انعكاساته على الأفكار السياسية التي تعرضت نتيجة لذلك للصقل والتبلور لتشكل منطلقاً لأفكار سياسية أخرى سيحتضنها العصر الليبرالي اللاحق لعصر النهضة.

# الباب الثاني

# الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث

لا يبدو أن هناك حدودا فاصلة بين الفكر السياسي لعصر النهضة والفكر السياسي للعصر الليبرالي اللاحق، ولعل ذلك يرجع إلى أن أصول وبدايات الجوانب الأساسية للفكر السياسي الليبرالي نشأت في ظل عصر النهضة السابق عليه. إلا أن غياب هذه الحدود لا يمنع من تميز الفكر السياسي الليبرالي عن الفكر السياسي لعصر النهضة بالنضج والانتظام الأمر الذي جعل منه منتظما فكريا متكاملا ومهيمنا في الوقت نفسه، ويرجع نضج الفكر السياسي الليبرالي وانتظامه وتكامله وهيمنته إلى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية العامة للعصر الليبرالي مما يتطلب متابعتها بعد أن تحديد إطارها التاريخي. وإذ تميز هذا العصر بهيمنة الليبرالية عليه، فسيكون من الصعب التعرف على طبيعته وخصائصه بمعزل عن تبين طبيعة الليبرالية وخصائصها؟

تعد الليبرالية من المفاهيم التي يحيط بتحديدها الغموض بسبب تعدد معانيها وتباينها بل وتنافرها أحيانا، بيد أن هذا الغموض لا يشكل عذرا للنكوص عن محاولة تحديد مفهومها وهناك أكثر من اتجاه في تحديد هذا المفهوم. الاتجاه الأول يرى في الليبرالية سلوكا عقليا فرديا واتجاها من اتجاهات العقل ينطلق من الفرد ليعزز مكانته على حساب الجماعة والمبدأ الذي يقوم عليه هذا السلوك العقلي هو حرية الفرد في كل الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية. أما الاتجاه الثاني فينظر إلى الليبرالية باعتبارها فلسفة بل مجموع فلسفي متجانس يستهدف تأكيد استقلال الفرد في إطار الكون الذي يعيش فيه، فهي منتظم يقرر قبل كل شيء كمبدأ ووسيلة لازمتين لازدهار الفرد بالحرية الفردية، كما أنه يقترح الليبرالية كمنهج للتنظيم الاجتماعي والاستعمال اليومي لهذه الحرية لتعزيز مكانة الفرد لتكون الليبرالية بذلك مرتكزة بالدرجة الأساسية على مفهوم خاص بالشخص الإنساني بوصفه كائناً أخلاقياً واجتماعيا في الوقت نفسه. وإذ تريد الليبرالية تحرير الإنسان فإنها تؤكد على حقوق الإنسان الطبيعية وضرورة حرصه على استقلاله تجاه المجتمع والدولة لأن مهمة الدولة لا يمكن أن تتجاوز حماية وصيانة هذه الحقوق، لتكون الليبرالية بذلك نقيضاً لتدخل الدولة في الحياة الإنسانية. وعليه فإن

هذا الاتجاه يُعرّفُ الليبرالية بوصفها فكرة ونظاما وسلوكا قوامها إضفاء الطابع العقلي على استقلال الفرد بهدف حمايته من السلطات لاسيما الدينية والسياسية، وتبعاً لذلك تقوم الليبرالية على التأكيد على حقوق الفرد قبل واجباته وربط وجود المؤسسات بما فيها الكنيسة والدولة بالرضا الحر للفرد. أما الاتجاه الثالث فينظر إلى الليبرالية من منظور مجتمعي عام قوامه وجود مجتمع يعتمد على الديمقراطية البرلمانية سياسياً واقتصاد السوق الذي تحكمه المنافسة الحرة اقتصاديا وصعود الطبقة المتوسطة إلى السلطة وإحكام هيمنتها عليها اجتماعيا وحرية التفكير والتعبير ثقافياً والأيمان بالفرد والفردية أخلاقياً ومعارضة تدخل رجال الدين في الحياة اليومية للناس بما فيها الحياة السياسية دينياً ومبدأ القوميات الشهير دولياً. وبالخلاصة يمكن القول إن الليبرالية هي تجل عقلاني واجتماعي يطرح الحرية كمبدأ أو غاية للنشاط الإنساني أو للتنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ويستهدف هذا التجلي تخليص الفرد من كل أشكال الهيمنة الدينية والاجتماعية والسياسية بقصد ضمان إمكانية تأكيد حقوقه والعمل على زيادة فرصه وقدراته.

بهذا المعنى يغطي عصر الليبرالية فترة زمنية محددة يثور الخلاف مرة أخرى بصدد تحديدها، فإذا كان البعض يذهب إلى تحديد بدايتها بظهور وثيقة (الماكناكارتا/الميثاق الأعظم) فإن غيرهم يذهبون إلى تحديد هذه البداية بظهور كتاب جون لوك الموسوم بـ (مقالة حول السلطة المدنية) بينما يذهب آخرون إلى تحديد هذه البداية بظهور (مجتمع الوفرة). ويعكس الخلاف على تحديد الفترة التي يغطيها عصر الليبرالية الخلاف السابق حول تحديد مضمون الليبرالية بقدر ما يعكس أيضا الخلط بين أسباب الليبرالية والمبادئ التي تقوم عليها، فمبادئ الليبرالية قد تجد لها جذوراً مغرقة في القدم ربما تمتد إلى القرن الميلادي الثالث عشر حيث احتضنتها وثيقة (الماكناكارتا) في انجلترا، ولكن ليس هناك ما يبرز إرجاع بداية العصر الليبرالي إلى ذلك التاريخ طالما أن أسباب الليبرالية لم تكن قد توفرت آنذاك. لقد بدأت عملية معارضة مبدأ تدخل الدولة في الحياة الإنسانية بمجرد أن أصبح من المبادئ التي تقوم عليها سياسة الدولة، وكان أكبر مظاهر هذه المعارضة

هو احتجاجات مجلس العموم البريطاني على احتكارات الدولة في عصر الملكة اليزابيث الأولى، ولكن هذه المعارضة على الرغم من تعبيرها عن مبادئ ليبرالية لا تصلح أن تكون بداية لليبرالية وبالتالي فإنها لا تصلح كبداية للعصر الليبرالي. وتُظهر المتابعة التاريخية تفاوت البداية الزمنية للعصر الليبرالي من بلد إلى آخر بتفاوت مستويات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في كل بلد. إلا أن ذلك لا يمنع من ملاحظة تميز هذا العصر على العموم ببعض الخصائص:

١. الخصائص الاقتصادية:

حيث تميز العصر الليبرالي بالاعتماد على المبادرة الفردية التي تحركها المصلحة الخاصة كأساس في النشاط الاقتصادي، وتقتضي المبادرة الفردية وجود الحرية الفردية من أجل أن تحقق هذه المبادرة مضمونها الفعلي في إشباع المصلحة الخاصة، فالتوازن الاقتصادي لا يتحقق عن طريق تدخل الدولة وإنما عن طريق القوانين الطبيعية الأساسية المتمثلة في قوانين العرض والطلب والمنافسة الحرة. وعليه فإن أي أجراء يستهدف منع هذه القوانين من أن تفعل فعلها سيكون معارضا لليبرالية ومخالفا لتوجهاتها كما أنه سيقترن بالضرر بالإضافة إلى اقترانه بالفشل المحتم.

٢. الخصائص الاجتماعية:

حيث تميز العصر الليبرالي بطبيعة متناقضة احتفظت معها القوى الاجتماعية القديمة، كالنبلاء ورجال الدين، بمواقع بارزة داخل المجتمع في إطار تدرج اجتماعي شديد التعقيد في نفس الوقت الذي لم تعد فيه هذه القوى القديمة تشكل قوة سياسية وإن بقيت محتفظة ببعض الامتيازات السياسية السابقة. وتعكس هذه الصورة خاصيتين اجتماعيتين الأولى هي تميز هذا العصر بالحراك الاجتماعي بعد أن لم يعد هناك فصل حاسم بين المراتب والطبقات يمنع العبور من إحداها إلى الأخرى أو يحول دون الاختلاط بينها بعد أن بدأ النبلاء يتزوجون من أسر التجار البرلمانيين وبات بعض هؤلاء يترقى إلى النبالة في حين يبقى البعض الآخر في مرتبة العامة. أما الخاصية الاجتماعية الثانية فهي أن العلاقات بين الطبقات اتسمت

في هذا العصر بالعدائية في الغالب، فالنبيل يرى في البرجوازي شخص مرابيا مولعا بجمع النقود، والإقطاعيون يخشون تمرد الفلاحين، والتجار الكبار يخافون التجار الصغار، وأصحاب الورش يشعرون بأنهم مهددون من العمال، والعمال لا يثقون بالفلاحين وهكذا، وكانت الدولة صاحبة المصلحة الأساسية في تأجيج مثل هذه التعارضات. وبذلك فلن تظهر الليبرالية إلا مع اختفاء السياسة التدخلية للدولة وظهور نمط جديد من الاقتصاد يكرس الأبعاد المختلفة الليبرالية ويعبر عنها ويحققها عبر توفير الأسباب اللازمة لظهور اقتصاد السوق الذي يبدأ معه تاريخ الليبرالية.

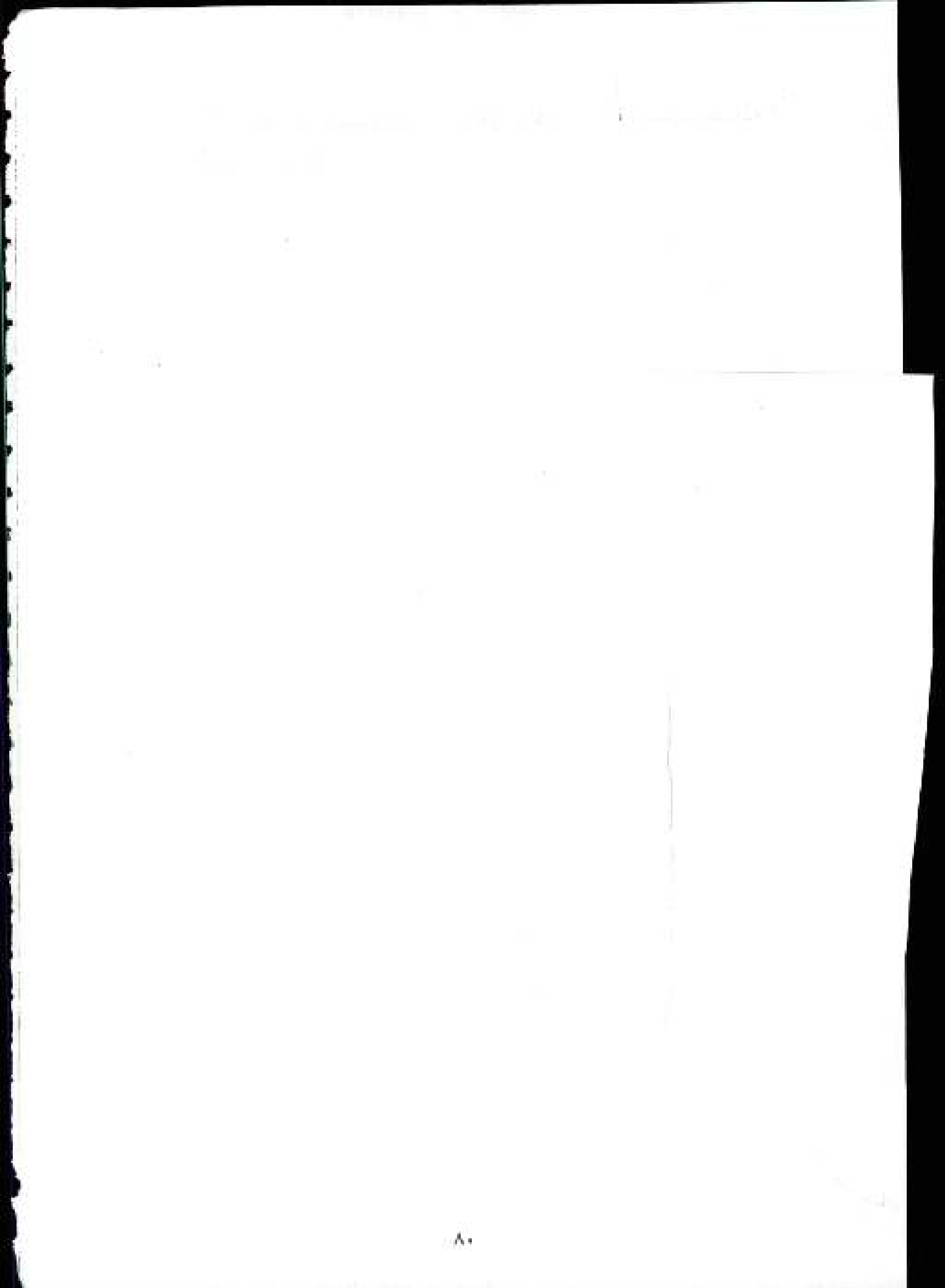
٣. الخصائص السياسية:

حيث يتميز العصر الليبرالي بضعف تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية بعد أن تركت الدولة للأفراد حقوق ممارسة النشاطات الاقتصادية في حدود مصالحهم الخاصة. هكذا اضطرت الدولة الموروثة من عصر النهضة للتخلي عن دور الحاكم القاضي الذي مارسته طيلة ذلك العصر لتبدو الآن بصفتها دولة إقطاعية تحتضن بعض المؤسسات التي أوجدها ضغط الطبقة البرجوازية الناشئة مما خفف إلى حد كبير من الطبيعة الإقطاعية لهذه الدولة.

٤. الخصائص الثقافية:

حيث شهد العصر الليبرالي ظهور تيارات فكرية متنوعة بعد أن توالى ضعف الهيمنة الثقافية للكنيسة. وكانت التيارات الفكرية الجديدة تتعدد وتتنوع بتعدد وتنوع القوى الاجتماعية، فإذا كانت الثقافة الدينية الكنسية قد احتفظت بوجودها كثقافة تختص بها طبقتا رجال الدين والنبلاء، فإن مركز هذه الثقافة لم يعد بالقوة التي كان عليها قبل هذا العصر بعد أن ظهرت ثقافة جديدة تتميز بطابعها العقلاني المتنور تختص بها طبقات أخرى كالبرجوازية مثلاً، وفتحت الثقافة الجديدة بطابعها العقلاني المتنور الطريق أمام تطور الكثير من المعارف لاسيما في نطاق العلوم الطبيعية كالكهرباء والمغناطيس والكيمياء، كما تطورت العلوم الإنسانية لاسيما في ميدان علم النفس التجريبي والأخلاق والتاريخ. وبواقعه الفعلي وإطاره التاريخي

وخصائصه المختلفة أفرز العصر الليبرالي فكراً سياسياً مميزا سنحاول متابعته في الفصول القادمة من هذا الباب.



# الفصل الأول

# الليبرالية الغربية الرائدة

# المبحث الأول

## جون لوك وميلاد الليبرالية الغربية

إذا كان أعلام الرعيل الأول من المفكرين الليبراليين قد أنتجوا فكرا سياسيا، فإن هذا الفكر لم يظهر لديهم دائما في صورة نقية وخالصة وإنما ظهر غالبا ضمن منتظمات فكرية متكاملة البنية ولكنها متباينة الطبيعة وليست سياسية أساسا، وسنتابع في هذا الفصل الفكر السياسي الذي تضمنته المنتظمات الفكرية الفلسفية عند كل من جون لوك ومونتسكيو وفولتير. ولد (جون لوك١٦٣٢-١٧٠٤م) في عائلة انكليزية متدينة، وكان والده محامياً غير أنه لم يشأ أن يقلد والده في مهنته حيث استقر عزمه على دراسة الطب لكنه لم يجعل منه مهنة دائمة له، إذ سرعان ما امتدت اهتماماته إلى الميدان السياسي والاجتماعي. وإذ تضايقت الحكومة منه فقد نزح إلى فرنسا عام ١٦٧٥م ليعود منها عام ١٦٧٩م إلى لندن ويرحل بعدها إلى هولندا ويقيم هناك بضع سنوات وضع أثناءها الكثير من مؤلفاته لاسيما كتابه (رسالة في التسامح الديني). وفي عام ١٦٨٩م عاد لوك إلى بلاده حاملا معه نسخة من مسودة كتابه (مقالتان في الحكومة المدنية) الذي سيصدر عام ١٦٩٠م إلى جانب كتابه (مقالة في العقل الإنساني). لقد كانت فلسفة جون لوك ذات طبيعة مادية تقوم في جوهرها على المبادئ المستخلصة من تجربة الحواس وترفض كل معرفة فطرية أو سابقة على الخبرة الحسية وتنتقد الروح التقليدية والقول بالخوارق. وانطلاقا من هذه الفلسفة المادية الحسية كان لوك وبحق فيلسوف ثورة ١٦٨٨م الانجليزية، وكتابه (مقالتان في الحكومة المدنية) مكرس في الأصل للتنظير لمبادئ هذه الثورة فلا غرابة أن نجده يبدأ كتابه هذا بدحض أفكار روبرت فيلمر التي كان الأخير قد ثبتها في كتابه (باترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك) على اعتبار أنها لا تتوافق مع مبادئ هذه الثورة. لقد كرس فيلمر كتابه السابق الذكر للدفاع عن السلطة الملكية في طابعها المطلق ورد فيه على كل دعوى تقول بأن الإنسان ولد مزودا بالحرية الخالصة المجردة من كل شكل من أشكال القيود، فالإنسان في رأيه

يولد وهو في حضرة السلطة التي وهبها الله أول ما وهبها لآدم لتنحدر منه في نهاية المطاف إلى الملوك. غير أن واقع انجلترا في هذه الفترة لم يكن يسمح بالأخذ بأفكار فيلمر هذه، فكان من السهل على لوك أن يتصدى لها بالتجريح والنقد، وهذا ما فعله وهو يعيش أجواء عودة الملكية بعد (الثورة العظيمة عام ١٦٨٨م) المشحونة بذكريات ثورة كرومويل عام ١٦٤٨م التي هزت الملكية بعنف. وبتصدي لوك لأفكار فيلمر توفرت له الفرصة لصياغة أفكاره السياسية بشأن حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني وموقع الفرد فيه والعلاقة بين السلطات داخل المجتمع.

**حالة الطبيعة عند جون لوك**

لقد استعار لوك فكرته الأساسية عن حالة الطبيعة من هوبز لكنه استخدمها بطريقة مختلفة عنه محاولا من خلالها الدفاع عن الحرية الفردية. فحالة الطبيعة كما تصورها هوبز يمكن أن تكون حالة حرب تنتهي إلى نوع من الاستسلام الذي يأخذ صورة عقد اجتماعي يقود إلى نوع من الحكم المطلق. أما لوك فقد تصور الأمر بطريقة مختلفة، فحالة الطبيعة عنده يمكن أن تكون حالة سلام تنتهي إلى عقد اجتماعي يأخذ في سياق هذا السلام وبفعله صورة اتفاق محدود ومشروط وقابل لأن يقود إلى الحرية. فحالة الطبيعة حسب تعريف لوك هي حالة المخلوقات الإنسانية التي لم تعرف بعد المجتمع المدني حتى في شكله الأولي، وفي ظل هذه الحالة يكون الناس أحراراً ومتساوين ويحملون في أعماقهم نور العقل الذي يسمح لهم بتلمس القانون الطبيعي ومطابقة سلوكهم مع متطلباته.

**العقد الاجتماعي ونشوء المجتمع المدني عند جون لوك**

إلا أن لوك يعتقد بأن حالة الطبيعة بواقعها هذا لم تستمر، فالتطور الاقتصادي في حالة الطبيعة ينجم عنه تعقيد العلاقات الاجتماعية وانعدام العدالة والاستقلال الفردي الملازمين لحالة الطبيعة والحافظين للسلام والأمن. ويُرجع لوك هذا التطور

الاقتصادي إلى استعمال العملة/النقود، فالميل الإنساني إلى التملك قبل ظهور العملة مقيد بعدة اعتبارات منها عدم إمكانية الاحتفاظ بما يزيد عن الحاجة الاستهلاكية من السلع المعرضة للفساد والتلف وبالتالي عدم جدوى القيام بعمل ينتهي إلى مثل هذه النتيجة. ولكن ظهور العملة جعل احتفاظ الإنسان بما يزيد عن حاجته الاستهلاكية أمرا ممكناً مما جعله ميالا إلى تملك أموال تفوق حاجاته، ونتيجة لذلك نمت حالة عدم المساواة وازدادت وضوحا وحدة. ويذهب لوك إلى أن من النتائج التي ترتبت على ظهور العملة تزايد ندرة الأرض وارتفاع قيمتها ليصبح الحق عند من يملكون قدراً أقل والخوف عند من يملكون قدراً أعظم فيدب الشقاق وتعم الفرقة ويختفي السلام ويغيب الأمن. كما ساعد على ذلك عامل مهم آخر هو تمسك الأفراد بحقهم في دفع الأذى عن أنفسهم ومعاقبة المسيء إليهم فجعل كل فرد من نفسه قاضياً ليس في قضيته فحسب بل وفي قضية المجتمع الإنساني بأسره أيضا. هكذا يمكن القول إن ما كان سائداً في حالة الطبيعة هو العدالة الخاصة التي تعبر عن رد فعل من يتعرض للأذى أو الإساءة أو أقاربه أو أصدقائه ولكن اللجوء إلى العدالة الخاصة زاد من غياب الأمن وانعدام السلام مما أشعر الإنسان الماقبل-سياسي بضرورة وضع حد للعدالة الخاصة. ولتحقيق ذلك لجأ هذا الإنسان إلى ثلاثة أشياء، قانون وضعي واضح ومحدد، وقاض محايد لتطبيق هذا القانون، وقوة جماعية قادرة على فرض احترام الحكم الصادر عن القاضي أي التضحية بحقه في إصدار الحكم وتنفيذه بنفسه وليس أكثر من ذلك. ولكن ذلك لا يلغي حق الإنسان في حماية حياته وحريته وأمواله، إذ ينبغي أن يبقى هذا الحق مصانا ومتكاملاً دون أن يمسه شيء مهما كانت النتائج، ولتحقيق هذه الغاية أقام الأفراد علاقة تعاقدية بينهم لغرض التجمع وتشكيل الجماعة الإنسانية الناشئة عن هذا العقد الاجتماعي والتي هي الدولة. وتأتي سلطة الدولة في تشريع القوانين وتطبيقها وإصدار العقوبات وتنفيذها في رأي لوك من مصدر وحيد هو حاصل تنازل الأفراد عن حق محدد بالذات هو حقهم الشخصي كأفراد في إيقاع العقاب بالآخرين لتحتكر الدولة هذا الحق لنفسها. وبالنتيجة فإن نشوء الدولة بموجب العقد الاجتماعي ليس من شأنه إلغاء ولا نفي كل

الحريات الفردية القائمة في حالة الطبيعة لأن هذا العقد لا يقوم إلا على التخلي عن حق فردي واحد فقط كان سائداً في حالة الطبيعة هو الحق في إيقاع العقاب في مقابل ضمان تمتع الأفراد المتعاقدين بكل حقوقهم الأخرى، ويلخص هارولد لاسكي فكرة لوك بهذا الخصوص قائلا إن الدولة لديه تبدو بصفتها شركة ذات مسئولية محدودة. وهكذا نرى أن لوك لم يقل بالقطيعة بين الإنسان الطبيعي والإنسان المدني، لأن الثاني يحتفظ بكل حقوق الأول ما عدا حقه في إيقاع العقاب الخاص مما يمثل في الحقيقة التفسير التقني للدولة الليبرالية كنظام سياسي-اجتماعي يسود فيه مفهوم الحق الفردي، حق الحياة الخاصة وحق الملكية الخاصة، وهي في الواقع الحقوق التي تكون بمجموعها ما يسمى بحقوق الإنسان التي لا يجوز للسلطة خرقها أو الإخلال بها. وبذلك جعل لوك من الثورة أمراً ممكناً ومشروعاً من الناحية الطبيعية والعقلية إذا ما تعدت سلطة ما على حقوق الإنسان الطبيعية أو فشلت في احترامها والمحافظة عليها سواء تمثلت هذه السلطة بالحكومة أو بالبرلمان.

<u>العلاقة بين السلطات عند جون لوك</u>

من أجل تحاشي الثورة يقترح لوك اللجوء إلى تنظيم سياسي معين قادر على ضمان حقوق الأفراد في مواجهة أي اعتداء عليها، وينطلق هذا التنظيم من الإقرار بوجود سلطات ثلاثة هي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية التي ترتبط فيما بينها بعلاقة من نوع معين. ويقصد لوك بالسلطة التشريعية البرلمان الذي يضم ممثلين يختارهم الشعب الذي يحتفظ دائماً بالسلطة العليا في حل هذا البرلمان وتغييره إذا أدرك أنه يسلك سلوكاً يتعارض مع المهمة الموكلة إليه. ويتم تشكيل البرلمان عن طريق الانتخاب من حين إلى آخر بالاقتراع الشعبي وتتحدد وظيفته بتشريع القوانين التي يُفترض تطابقها مع القوانين الطبيعية وعدم مخالفتها لها بأي حال من الأحوال. أما السلطة التنفيذية فيقصد بها لوك الحكومة وعلى رأسها الملك وتكون هذه السلطة عنده أدنى مرتبة من السلطة التشريعية التي تستطيع تشريع القوانين بينما تتولى السلطة التنفيذية تطبيق/تنفيذ هذه القوانين بما

# المبحث الثاني

## مونتسكيو والليبرالية الغربية المقنّعة

ولد (شارل دي سيكوندا مونتسكيو١٦٨٩-١٧٥٥م) قرب مدينة بوردو في فرنسا، ودرس هناك القانون وأصبح مستشاراً في برلمان تلك المدينة. وتملكه هوس تأليف الكتب ليبدأ بوضع مذكرات علمية وتقديمها إلى أكاديمية بوردو، ثم وضع بعد ذلك كتابه (رسائل فارسية) عام ١٧٢١م لينتقل بعدها إلى باريس وصالوناتها الفكرية ويبدأ من هناك رحلاته لمتابعة وملاحظة أخلاق وعادات وتقاليد الشعوب وأنظمة الحكم في مختلف بلدان العالم. وبعد أن عاد من سفره اعتكف لينجز عام ١٧٣٤م عمله الفكري الكبير الذي حواه كتابه المشهور (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومانيين)، ونتيجة جهد استغرق عشرين عاما أكمل عام ١٧٤٨م كتابة الأكثر شهرة الذي يحمل عنوان (روح القوانين)، وفي عام ١٧٥٠م وضع كتابه (دفاع عن روح القوانين) لتتدهور صحته بعدها ويتوفى في باريس. وبالإمكان التعرف على أفكار مونتسكيو السياسية من خلال التعرف على منهجية البحث عنده ونماذج الحكم التي درسها وتصوره عن طبيعة العلاقة بين السلطات.

<u>منهجية البحث عند مونتسكيو</u>

كان مونتسكيو شديد الرغبة في فهم الواقع الذي رأى أنه يتسم بعدم التجانس لوجود العديد من الأفكار والعادات والتقاليد والقوانين والمؤسسات التي تفتقد للتجانس فيما بينها، والمطلوب عنده هو إحلال تنسيق واضح ومتجانس محل التنوع غير المتجانس، ولكن كيف وما هو المنهج المناسب لذلك؟ تتلمس في كتابه (ملاحظات حول أسباب عظمة وتدهور الرومانيين) المرحلة الأولى في هذا المنهج حيث يؤكد مونتسكيو على وجود أسباب واقعية تحكم كل حدث ويرى ضرورة معرفتها كشرط لفهم هذا الحدث وتفسيره، ولا بد أن تكون هذه الأسباب عامة لتحدد المسلك العام الذي يجر معه كل الأحداث الخاصة. ونجد المرحلة الثانية في منهج

يجعلها خاضعة للسلطة التي تشرّعها. ولم تحظ السلطة القضائية بعناية لوك الذي لم ينظر إليها بصفتها سلطة قائمة بذاتها بأي شكل من الأشكال بل نظر إليها بوصفها جهة مختصة بشؤون معينة ويعتبرها ملحقة بالسلطة التنفيذية. لقد صاغ لوك تصوره عن السلطات الثلاث والعلاقة بينها بشكل استهدف منع تركز هذه السلطات في يد واحدة من خلال التمييز والفصل بينها وظيفياً. فالسلطة في نظره تُقسم من حيث الممارسة إلى نشاطات ثلاثة تتضمن التشريع والتنفيذ والفيدرالية فلا يوجد بالنسبة إليه إلا ثلاثة ميادين للعمل هي ميدان تشريع القانون وميدان تطبيق القانون من قبل الإدارة والقضاء وميدان العلاقات الدولية، واضعا في هذه النقطة أسس الليبرالية السياسية مثلما وضعها في النقاط الأخرى السابقة الذكر مما يجعلنا نستطيع أن نلتمس التأثير الذي تركه في مجمل الفكر السياسي وبشكل خاص عند مونتسكيو كما سنرى ذلك.

مونتسكيو في كتابه (روح القوانين) الذي يؤكد فيه على ضرورة استخلاص نماذج مكونة من عدد صغير ومحدد من المبادئ بعد دراسة التنوع غير المتجانس للواقع لتخضع كل حالة خاصة فيما بعد لهذه المبادئ ذاتها، وبهذه المنهجية سيواجه مونتسكيو الظواهر السياسية ويفسرها ويصوغ أفكاره الخاصة بشأنها.

أنظمة الحكم عند مونتسكيو

خصص مونتسكيو خمسة فصول من كتابه (روح القوانين) لمتابعة أنواع/نماذج أنظمة الحكم خاضعا في ذلك لتأثير الفلسفة الإغريقية لاسيما كتاب أرسطو (السياسة)، مؤكدا أن طبيعة كل نوع منها تتحدد بدلالة عاملين أساسيين هما:

- عدد الممسكين بالسلطة.
- مبدأ ممارسة السلطة.

وتكون أنظمة الحكم عنده طبقاً للعامل الأول على ثلاثة أنواع هي (الحكم الجمهوري والحكم الملكي والحكم الاستبدادي)، ويتميز الحكم الجمهوري بأن الشعب أو جزء منه هو الممسك بالسلطة، أما الحكم الملكي فالممسك بالسلطة فيه شخص واحد ولكنه يمارسها وفقا للقوانين القائمة، في حين أن الحكم الاستبدادي يتميز بأن الممسك بالسلطة فيه شخص واحد ولكنه يمارسها وفقا لإرادته الحرة والمطلقة وغير الخاضعة لأية قوانين. ويبقى عامل عدد الممسكين بالسلطة هو العامل الحاسم بالنسبة للتقسيمات الفرعية التي ترد بالنسبة لكل واحد من أنواع الحكم هذه، فالحكم الجمهوري قابل لأن ينقسم إلى قسمين فرعيين هما الحكم الجمهوري الديمقراطي الذي يمارس السلطة فيه الشعب كل الشعب والحكم الجمهوري الأرستقراطي الذي يمارس السلطة فيه جزء من الشعب وليس كل الشعب. أما بالنسبة للعامل الثاني فإن المبدأ المعتمد في النظام الجمهوري هو الفضيلة السياسية المتمثلة باحترام القوانين وتكريس مصلحة الفرد لخدمة الجماعة، ويعتمد النظام الملكي مبدأ الشرف بمعنى احترام كل فرد لما يدين به لمرتبته، بينما يعتمد النظام الاستبدادي مبدأ الخوف أو الخشية ويعده مونتسكيو نظاما فاسدا مشرفا

على العدم السياسي لأن الرعايا الذين يخضعون للخوف أو الخشية ليسوا بشرا أصلا.

<u>العلاقة بين السلطات عند مونتسكيو</u>

على الرغم من سبق أرسطو في التأسيس النظري لموضوع العلاقة بين السلطات والفصل بينها، إلا أن هذا الموضوع غاب عن الأذهان والأبصار حتى أعاده مونتسكيو إلى دائرة الضوء عبر اهتمامه بالنظام السياسي في انجلترا الذي كرس له قسماً بارزاً من كتابه (روح القوانين). فكل دولة عند مونتسكيو تكون معنيّة بموضوع محدد، فإسبارطة اهتمت بموضوع الحرب، ومرسيليا اهتمت بالتجارة، وانجلترا اهتمت بموضوع الحرية والحرية السياسية بالذات والتي هي الموضوع المباشر للدستور الانكليزي الذي اعتمد مبدأ الفصل بين السلطات، فهل العلاقة بين السلطات هي علاقة فصل أو تعاون؟ لقد لاحظ مونتسكيو أن انجلترا تتميز بوجود عاهل يمسك بالسلطة التنفيذية، ولا بأس في أن يمسك بها شخص واحد لأن تلك السلطة تقتضي السرعة في البت واتخاذ القرار، وهناك أيضا سلطة تشريعية تتمثل بمجلسين هما مجلس اللوردات الذي يمثل النبلاء ومجلس العموم الذي يمثل الشعب، وهناك سلطة أخرى هي السلطة القضائية. ومهمة السلطة التشريعية هي وضع القوانين ومتابعة تطبيقها من قبل السلطة التنفيذية بصورة سليمة، أما السلطة التنفيذية فينبغي عليها التعاون مع السلطة التشريعية لأن الأخيرة تمتلك حق منع السلطة التنفيذية من ممارسة مهامها بشكل أو بآخر، كما ينبغي على السلطة التشريعية أن تصادق في كل عام على الميزانية العامة للبلاد. كل ذلك قاد البعض إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية عند مونتسكيو تقوم على التمييز أو الفصل من حيث المهام والتعاون الدائم من حيث آلية العمل، إلا أن الفكرة الأساسية التي انطلق منها لا تؤدي إلى الفصل بين السلطات بالمعنى القانوني لأن كل ما كان يستهدفه هو ضمان ما يمكن تسميته بتوازن القوى الاجتماعية بما يعكس التجانس الذي ينبغي أن يرافق كل تنوع، وكان هذا التجانس

قد شكّل بالنسبة له هاجساً حتى عدّه شرطاً ليس للحرية السياسية فحسب بل وشرطاً أيضا لكل واقع سليم.

ويفترض مونتسكيو في تحليله للدستور الانجليزي وجود النبلاء من جهة ووجود مجلسين من جهة أخرى أحدهما يمثل الشعب والآخر يمثل الأرستقراطية، ويصر على ألا تتم محاسبة النبلاء إلا من قبل أندادهم الأرستقراطيين أي ليس من قبل ممثلي الشعب، وعليه فيجب ألا يُستدعى النبلاء أمام المحاكم العادية وإنما أمام مجلس اللوردات. وبذلك يكون مونتسكيو قد استهدف من تحليله للدستور الانجليزي أن يضمن الفاعلية للتمايز الاجتماعي بين الطبقات والمراتب من خلال تشكيل كل منها لقوة مستقلة عن طريق المجالس التمثيلية الخاصة بها. وتكمن قيمة هذه القوة وأهميتها في تقييدها لقوة الطبقات والمراتب الأخرى وحدّها من سطوتها بما يضمن في النهاية اعتدال السلطة، فالدولة عند مونتسكيو لا تكون حرة إلا عندما تستطيع السلطة فيها تقييد سلطة أخرى وإيقافها عند حدها فلا تستطيع أية سلطة أن تمتد إلى ما لا نهاية لأن هناك سلطة أخرى قادرة على مواجهتها وتقييدها، أما مفهوم الرضا الاجتماعي فإنه مرتبط عنده بمفهوم التوازن بين القوى أو السلام القائم عن طريق الفعل ورد الفعل بين الجماعات الاجتماعية. والخلاصة أن مونتسكيو مفكر نظر إلى السياسة وتعامل معها من خلال الواقع الموضوعي سواء اتخذ هذا الواقع شكل واقع جغرافي أو اجتماعي أو أخلاقي أو اقتصادي، لذلك لم تتخذ لديه أنواع أنظمة الحكم والعلاقة بين السلطات صورة ذهنية مجردة بل كانت محصلة لتحليل عميق للواقع الموضوعي باستخدام منهجية علمية تحليلية.

## المبحث الثالث

## فولتير والاستبداد المستنير

ولد (فرنسوا ماريه آرويه فولتير١٦٩٤-١٧٧٨م) لأسرة برجوازية فرنسية ثرية ينحدر فيها الوالد من أسرة تجارية بينما تنحدر فيها الأم من أسرة نبيلة. وكان طموح والده أن يجعل منه مستشاراً في القصر الملكي وتيسر له ذلك عن طريق العلاقات التي أقامها مع القصر الملكي والحاشية الملكية بفضل مكانته الفكرية، غير أنه أودع في السجن أكثر من مرة كان آخرها بسبب مشادة مع أحد الفرسان ولم يخرج من سجنه إلا بشرط سفره إلى انجلترا. وفتح رحيل فولتير إلى لندن الأبواب أمامه لدخول عالم جديد بات يتحدث فيه إلى عظماء وكتاب وشخصيات سياسية لاسيما بعد أن أتقن اللغة الانجليزية بعد إتقانه اللغة الايطالية من قبل، وعندما عاد إلى باريس يبدو أنه نشر سرا كتابه (رسائل فلسفية) الذي سبب له بعض المتاعب إذ حَرّم عليه أثر ذلك دخول باريس لمدة سنة ليعود بعدها قاطعاً على نفسه العهد بأن يكون قانعاً بعزلته. ولكن شهرة فولتير ذاعت في الخارج فبدأ فردريك أمير بروسيا بمراسلته وجعل منه أستاذه مما فتح أمامه أبوابا أوسع للشهرة حتى صار من بين مريديه أمراء من فرنسا وألمانيا وغيرهم. وعندما وقع فولتير مريضاً وطُلب منه تقديم اعترافه الديني رفض ذلك واضعا اعترافه الشخصي الذي يقول فيه (أموت معتقداً بالله كارهاً الاضطهاد أشد الكره). لقد مات فولتير تاركا وراءه العديد من المؤلفات التي تتنوع بين الأدب والتاريخ والفلسفة، فمن كتبه الأدبية مسرحيات (أوديب) و (محمد) وملحمة (هنري الرابع) وقصص (الفتاة) و(الساذج)، ومن كتبه التاريخية (شارل الثاني عشر) و (عصر لويس الرابع عشر)، ومن كتبه الفلسفية (رسائل فلسفية) و (مقالة في آداب وروح الشعوب) و (القاموس الفلسفي).

## الاستبداد المستنير عند فولتير

كان فولتير من المتمسكين بفكرة الاستبداد المستنير التي ربما يعود فضل ابتكارها إلى المؤرخين الألمان بقصد الإشارة إلى نظام حكم يقوم على نوع من المزاوجة بين السلطة الملكية الفردية المطلقة والعقلية الفلسفية بعدما راح الملوك يتقربون من الفلاسفة ليستفيدوا من أفكارهم في ممارستهم للحكم مكرسين حكمهم من أجل الشعب ولكن دون السماح له بأن يحكم بنفسه. ولاشك أن هذه المزاوجة تعبر عن نوع من التغيير في طبيعة السلطة الملكية التي كانت في الأصل سلطة استبدادية مطلقة لكنها سعت فيما بعد لتغيير طبيعتها هذه لتبقى سلطة استبدادية ولكنها تكون سلطة استبدادية مستنيرة بنور الفلسفة، وبهذه الصفة المركبة يبدو الاستبداد المستنير مقبولا لدى بعض المفكرين وعلى رأسهم فولتير الذي كانت هذه الفكرة تمثل في عصره اتجاهاً واضحاً لدى بعض قطاعات البرجوازية الفرنسية التي كانت لا ترغب في إلغاء النظام السياسي القائم لكنها تنزع في الوقت نفسه إلى دعم ومساندة جهود السلطة الملكية المطلقة الرامية لتحطيم الإقطاع وإلغاء نظام الامتيازات والتخلص من منافسة الكنيسة وهيمنتها لتتاح للبرجوازية الفرصة للنفاذ إلى نظام الامتيازات هذا ومشاركة النبلاء في مكاسبه ليقوم موقف البرجوازية وبشكل واضح على التسليم بوجود السلطة الملكية والشكل الاستبدادي الذي يميزها مع الرغبة في جعله استبدادا مستنيراً لينفتح عليها ويقبلها بين صفوفه. إلا أن التناقض بين فولتير والملكية المطلقة كان قائماً وواضحا، وهناك من يرى أن النزعة الجمهورية كانت مبثوثة في ثنايا أفكاره وأنها انتعشت لديه ونمت عندما كان في انجلترا. ولكن نزعة فولتير الجمهورية هذه لم تقترن بتصريحه بها أو إعلانه لها، ومدحه للنظام السياسي في هولندا وانجلترا لم يكن يستهدف إلغاء الملكية المطلقة لإحلال النظام الجمهوري محلها بل كان يستهدف تقديم نموذج لنظام سياسي يدعو للاحتذاء به عن طريق إدخال الإصلاحات على النظام السياسي الملكي المطلق المستبد القائم في فرنسا ليستجيب للحريات الفردية.

## الحريات الفردية عند فولتير

تمثل الحريات الفردية في نظر فولتير حقوقاً طبيعية يتحدد مضمونها الطبيعي لديه باعتبارها الحقوق التي تعينها الطبيعة في كافة الأزمنة وللبشر قاطبة من أجل الحفاظ على العدالة مما يجعل الحقوق الطبيعية تتفق مع مصالح البشر وأحكام العقل في آن واحد. وعلى هذا الأساس يفترض فولتير أن الحريات الفردية ومن حيث هي حقوق طبيعية ينبغي أن تتميز بالعمومية والشمول وتنطلق من أساس فلسفي هو الأيمان بحرية الإرادة المفكرة التي تتحكم في الحواس وتقوم الميول وتتسع للأنوار. والأمر في كل الأحوال يحتاج إلى تعليم، وقدرة الإنسان على التعلم تكشف عند فولتير عن عدم فطرية الإنسان وبالتالي فهي تكشف عن حرية الإرادة الإنسانية. وإيمان فولتير بحرية الإرادة الإنسانية هو الذي جعله حريصاً على الدعوة إلى ضمان الحريات الفردية باعتبارها المتطلبات الفعلية لتحقيق هذه الإرادة، ولكن لم يدرك الحرية الفردية إلا بوصفها القدرة على عمل ما تقتضيه الإرادة بشكل مطلق. وسيتسع إعجاب فولتير بحرية الإرادة ليشمل الحريات الأخرى كالحرية الاقتصادية وحرية الرأي بالإضافة إلى الحرية الشخصية. وفي نطاق الحرية الاقتصادية علق فولتير أهمية كبيرة على الملكية الخاصة، حيث ينبغي في نظره ضمان هذه الملكية وحمايتها من أي اعتداء، وإذا ما انتُزعت تلك الملكية من أحد فينبغي الا يتم ذلك إلا لأغراض المصلحة العامة ومقابل تعويض طبقاً لحق جميع المواطنين في استحقاقهم للتملك، أما المساواة في الملكية فهي في نظره الشيء الأكثر طبيعية لكنها في الوقت نفسه الشيء الأكثر وهمية ليكون انقسام المجتمع إلى طبقات بالنسبة له أمراً طبيعياً طالما أن المساواة الاجتماعية من حيث الملكية تبدو أمراً مستبعداً.

وأدرك فولتير الأهمية الخاصة التي تتميز بها حرية الرأي من خلال تجربته الخاصة بنشر مؤلفاته. فقد كانت تتخذ إجراءات شديدة ضد المؤلفين والناشرين وباعة الكتب الذين يجرؤون على بيع المؤلفات غير المصرح بها، فكان المؤلفين يضطرون إلى نشر كتبهم بأسماء مستعارة أو ينشرونها في بلدان أكثر تحرراً وإن لم ينجهم ذلك من العقاب إذا ما كُشف أمرهم، و كثيراً ما كانت الكتب تحتجز عند

الحدود ويمنع دخولها إلى البلاد. وإذ لم ينج فولتير من مثل هذه الإجراءات المقيدة لحرية الرأي فقد تشبث بكل قوة بالدعوة إلى حرية الرأي بعد أن تلمس في النظام الانجليزي كل ما من شأنه أن يضمنها. أما عن الحرية الشخصية فقد أثار النظام الانجليزي إعجاب فولتير لما فيه من ضمانات تؤمن للإنسان أن يتمتع بحريته الشخصية، فالإنسان هناك، كما يقول فولتير، ينام مطمئناً بأن لا أحد سوف ينتزعه من بين ذراعي زوجته أثناء الليل ليعيده إلى السجن أو إلى الصحراء. وفي رأيه أن المتهم لا يصح أن يعامل معاملة المذنب ولا يصح سجن الأبرياء قبل إثبات التهم عليهم ليطلق سراحهم بعدها وهم ضعاف معدمون بلا تعويض، كما أوجب أيضا إلغاء الحقوق الكنسية التي تطالب بأداء الواجبات عن طريق التهديد بعقوبات دينية وطالب بإنهاء التعذيب وإيقاف إجراءات المحاكمات السرية. ولابد أن نشير هنا إلى أن تمسك فولتير بالحريات الفردية لا ينفصل عن تمسكه بالنظام السياسي القوى، فقد كانت ثقته بالغة بهذا النوع من الأنظمة لأنه كان يعول كثيراً على دور السلطة في ضمان الحرية وحمايتها. بيد أن دفاعه عن الحرية كان بعيداً عن التطلعات الشعبية لأنه كان يحتقر الشعب على الرغم مما قيل عن أنه كان يكتب للجمهور، فما كان يهمه هو إيصال أفكاره إلى الجمهور، لذلك كان يكرر أفكاره في كتبه متعمدا لأن الفكرة في نظره لا تسير إلى الجمهور إلا بقوة تكرارها. ولاشك أن الجمهور الذي قصده فولتير ليس هو الشعب وإنما الجمهور الذي يقرأ ويستطيع أن يفهم ما يقرأ، إنه جمهور مكون من أفراد البرجوازية التي كانت تختص بالتعليم، وكان فولتير يحرص على أن يقتصر التعليم عليها دون غيرها ممن يسميهم (الصعاليك الجهلة)، وسبق له أن قال إن العامل اليدوي ليس هو المرشح للتعليم .

# الفصل الثاني
# تطور الفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث

# المبحث الأول

## الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر

سنحاول في هذا الفصل متابعة المسار التطوري للفكر السياسي الليبرالي الغربي الحديث من خلال مبحثين نخصص الأول منهما لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن الثامن عشر والذي تمخض عن منتظمات فكرية وضعها كل من ديفيد هيوم في إطار الليبرالية النفعية وجان جاك روسو في إطار الليبرالية الخيالية. أما المبحث الثاني فنخصصه لمتابعة الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر في تعايشه وتصارعه مع أفكار سياسية غربية أخرى منها الكليانية والاشتراكية والفوضوية مما ترك آثاره على الفكر السياسي الليبرالي الغربي في ذلك القرن والذي اتسم بالنسبية نتيجة لهذا التعايش والتصارع. غير أن ذلك التأثير لم يمنع من ظهور رد فعل يقوم على أساس الرغبة في الإبقاء على الأفكار السياسية الليبرالية الغربية في حالة نقاء وإبعادها عن أي تأثير مما أدى بها إلى أن تكون ليبرالية مطلقة. وهو ما يجعل من المقبول الحديث عن أفكار سياسية ليبرالية غربية نسبية عبر قراءة أفكار ألكسي دي توكفيل وأفكار سياسية ليبرالية غربية مطلقة عبر قراءة أفكار كل من جيرمي بنثام وجون ستيوارت ميل.

### ديفيد هيوم والليبرالية النفعية الغربية..

يمثل (ديفيد هيوم١٧١١-١٧٧٦م) نمطاً من الفلاسفة الذين لم يعنوا بالمشكلات السياسية بشكل مستقل كما فعل مكيافيللي على سبيل المثال، وإنما عنوا بها من خلال عنايتهم بالمشكلات الأخلاقية، ولعل ذلك يفسر إلى حد كبير عدم تكريس هيوم لأي من مؤلفاته لمعالجة المشكلات السياسية. ومع هيوم نكون أمام منهج جديد في دراسة الظواهر السياسية وهو المنهج التجريبي الذي يميز بين الانطباعات والأفكار. فالانطباعات تأتي أولاً ثم الأفكار بعدها، وتؤكد التجربة صحة ذلك طالما أن الإنسان الذي يولد أعمى ليس لديه أفكار عن الألوان لأنه لم

يتلمس من خلال التجربة انطباعات عن الألوان. ومن خلال التجربة يمكن التعرف على العلة والمعلول فلا يمكن التعرف على العلة والمعلول عن طريق الاستدلال والتفكير فالتجربة هي التي تزودنا بالمعرفة عن العلة والمعلول. وقد طبق هيوم منهجه التجريبي في ميدان الظواهر السياسية فلاحظ أن الطابع التقليدي للقانون الطبيعي يظهر في البداية على أساس الاقتناع بأن الأحكام القيمية المعيارية تتضمن طابعاً يسمو على طابع التجربة، وتتم صياغة هذه الأحكام بفعل العقل المجرد دون الاستعانة بالتجربة. وهو إذ يرى خطر قيام التفكير على أساس مجرد لا على التجربة فقد أنصب جهده على القضاء على هذا الأساس المجرد للفكر لصالح تأسيس الفكر على التجربة، ويفسر هذا اهتمامه بأفكار مكيافيللي ودراساته التي استخدم فيها منهجا تجريبيا مما يعني تمسك هيوم بالوقائع السياسية التي يتم اكتشافها بطريقة تجريبية، وبدلالة التجربة فقط كان يصل إلى التعميمات بصدد أي ظاهرة سياسية. وباستخدام هذا المنهج ومن خلاله وضع هيوم عدة مؤلفات منها (رسالة في الطبيعة البشرية) الذي ألفه خلال إقامته في فرنسا في الفترة بين (١٧٣٤-١٧٣٧م) وكان آنذاك شاباً يافعاً لم يكمل الثلاثين عاماً من عمره، ونشر المجموعة الأولى من هذه الرسالة عام ١٧٤١م. وفي عام ١٧٤٤م قام بمحاولة لنيل درجة الأستاذية من جامعة أدنبرة غير أن هذه المحاولة منيت بالفشل فعمل إثرها معلماً خصوصياً لدى أحد الساسة ثم سكرتيراً لأحد الجنرالات. ومن بين كتبه (محاورات في الدين الطبيعي) الذي نُشر بعد وفاته سنة ١٧٧٩م، و (مقالة عن المعجزات) الذي اكتسب شهرته من إثباته انعدام الدليل التاريخي على وجود المعجزات، و (تاريخ انجلترا) الذي نُشر عام ١٧٥٥م وأثبت فيه تفوق حزب (التوري) على حزب (الويج) وتفوق الاسكتلنديين على الانجليز وأن التاريخ يفتقر إلى الاستقلالية والحيادية والتجرد، و (مقالات أخلاقية وسياسية) الذي ضمنه الكثير من أفكاره السياسية.

الدولة في فكر هيوم

آمن هيوم بوجود حالة سابقة على وجود الدولة ولا تتميز بعزلة الفرد، كما ذهب إلى ذلك هوبز من قبل وسيذهب روسو فيما بعد، وإنما هي حالة مجتمع ولكنه مجتمع بدائي. وبذلك يؤكد هيوم قيام الحياة الاجتماعية في ظل غياب الحكومة الذي لم يحل في رأيه دون عيش الإنسان في مجتمع مهما كان هذا المجتمع بدائياً. وكانت الحروب كثيرا ما تقع في تلك المرحلة بين مجتمعين أو أكثر بسبب طمع كل واحد منها في ضمان وجوده الخاص ودونما اهتمام بالمجتمع الآخر وأمنه ومصالحه. ويلاحظ هيوم أن تنظيم المجتمع البدائي في هذه المرحلة لم يكن ليرقى إلى مستوى الدولة، فالثروات آنذاك كانت تستجيب للحاجات تقريباً مما يجعل وجود الدولة غير ضروري لتنظيم الحياة المجتمعية وإدارة شؤونها وعلاقاتها، ولكن منذ اللحظة التي راحت فيها هذه الثروات تتناقص ولا تستجيب لتنامي الحاجات تغير الحال وأصبح وجود الدولة ضروريا للحياة المجتمعية. فتناقص الثروات وتنامي الحاجات جعل الإنسان مجبولاً على توخي الربح المادي ودفع به بعيدا عن قواعد العدالة الطبيعية بمعناها عند هيوم. وإذ كان من اللازم حماية العدالة الطبيعية وضمانها، فقد أصبح وجود الدولة ضروريا لتولي هذه المهمة مما يجعل تحقيق العدالة الطبيعية المبدأ الذي يحكم وجود هذه الدولة ويبرره مما يعني أنه كان ينسب إلى التقدم الاقتصادي والكسب الآني المرتبط به والناتج عنه الفضل في ظهور التنظيم الحكومي وقيام الدولة. أما العقد الاجتماعي الذي أفترض هيوم وجوده على الأقل بالنسبة للمرحلة البدائية في حياة المجتمع، فقد برز واضحاً عنده الآن لأن قيام الدولة وتأسيس حكومتها كان في رأيه نتيجة ومحصلة لاتفاق إرادي بين الناس، غير أنه عاد في مقالته (العقد البدائي) لينزع عن هذا الاتفاق الإنساني الإرادي كل دلالة تطبيقية ومعتبرا أن القوة والعنف هما الأصل في وجود كل الحكومات القائمة. هكذا نرى هيوم يتمسك بالصيغة التعاقدية فقط في الأحوال التي يُفترض فيها أن يكون العقد هو الأسلوب الطبيعي لتكوين الدولة الأصلية، إنه القاسم المشترك بين العدالة الطبيعية وإكراه الدولة. فالدولة لا يمكن أن تمارس سلطتها خارج العقد لأن هنالك

القوانين الطبيعية الخاصة بالعدالة التي يفرض العقد على الدولة الخضوع لها، وفي كل الأحوال ستكون المقاومة مقبولة في حالة ممارسة الدولة للسلطة بعيداً عن العقد مما يؤكد بأن هذا العقد في المجتمع البدائي هو معيار الشرعية بالنسبة للأعمال الحكومية. وتبدو الدولة بالنسبة إلى هيوم في شكلها الأولي الأصيل بصفتها نتاجاً عفوياً للمجتمع، فهي تنتج عن حساب قائم على أساس المنفعة التي يتحصل عليها الأعضاء من وجود الدولة. أما الدول الحديثة التكوين فإن الشعب يقدم طاعته لها على أساس الخشية أو الضرورة، ولكن النظام فيها يستقر بمرور الوقت ويبدأ الشعب شيئاً فشيئاً بالرضا والاقتناع بالعاهل المغتصب للحكم لأنه يقتنع بمضي الوقت بان حيازة أحد ما للحكم لمدة طويلة تكسبه الحق فيه. وبذلك تكون هناك مرحلتان في تاريخ الدولة مرحلة الدولة الأصلية ومرحلة الدولة التاريخية، فالأولى ثمرة عمل من أعمال الإرادة التعاقدية بينما الثانية تختلط بواقعة خارجة عن إرادة أعضاء المجتمع تتمثل بالقوة والعنف، ومن هنا فإن يميز هيوم بين الدولة الأصلية والدولة التاريخية على أساس أن الدولة الأصلية هي التي تنشأ عن العقد الاجتماعي بالشكل الذي سبق ذكره والدولة التاريخية هي التي تقوم في وقت لاحق على قيام الدولة الأصلية ويكون أصلها القوة والعنف وليس العقد الاجتماعي الأصلي.

<u>نظام الحكم عند هيوم</u>

يتحدث هيوم في كتاباته عن نوعين أساسيين من أنظمة الحكم هما النظام الملَكيّ والنظام الجمهوري، وهو يعتبر الملَكيّة نظاما بلا قانون لكنه يميز بين نوعين فرعيين متناقضين من أنواع الأنظمة الملَكيّة هما الملَكيّة المتمدنة والملَكيّة الاستبدادية. وهو يميز بين النظامين الأساسيين الملَكيّ والجمهوري على أساس أن:

- الجمهورية تنظر باتجاه الشعب والملَكيّة تنظر باتجاه الأعلى.
- الجمهورية يسيطر فيها هدف المنفعة والملَكيّة يسيطر فيها هدف الظهور بالمظهر المقبول.

- الجمهورية يكون النجاح فيها حليف العبقرية والملكيّة يكون النجاح فيها حليف الذوق.

ولاشك أن نبرة إطراء نظام الحكم الجمهوري وإن كانت واضحة في موقف هيوم هذا فإنها لا تجعل منه مفكرا سياسيا جمهورياً طالما أنه يجعل من نظام الحكم الجمهوري المعارض الطبيعي لنظام الحكم الملكي المطلق الذي يبدو في نظره من طبيعة الدولة الاستبدادية بقدر ما يتعارض مع التقدم وينتهي إلى تعطيل الدستور. غير أن هيوم في الوقت نفسه لم يخضع للمفاضلة بين نظام الحكم الجمهوري ونظام الحكم الملكي المطلق ليختار أحدهما دون الآخر لاعتقاده بأن الأفكار الجمهورية تنتهي إلى التسرب إلى نظام الحكم الملكي المعتدل الذي يعلن تفضيله له. والحقيقة أنه في تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل كان يفكر بالنظام السياسي الملكي في انجلترا الذي وجد فيه النظام الأمثل وارتقى به إلى مستوى المعيار الذي تقاس بموجبه صلاحية كل نظام آخر. والميزة السياسية التي يلاحظ هيوم تميز النظام السياسي الانجليزي بها هي اعتماده لمبدأ التوازن بين السلطات الذي ضمن للحياة السياسية الانجليزية الركون إلى الحرية. وفي ضوء تفضيله لنظام الحكم الملكي المعتدل حدد هيوم موقفه من الديمقراطية التي وجدها مفتقرة لفرص النجاح طالما أنها تفترض في الناس فضيلة لا وجود لها عندهم بالفعل، وتثق في الطبيعة البشرية ثقة لا مبرر لها، لذلك فإنه لا يتوقع من الديمقراطية إلا جدلاً متصلاً وحرباً أهلية لا تفلت منها الأمة إلا بالحكم الاستبدادي الذي هو أيسر طريق لانهيار الدستور. وينسجم موقف هيوم السلبي هذا من الديمقراطية مع موقفه من الشعب الذي لا يرى فيه إلا (غوغاء)، وموقفه من الديمقراطية والشعب يحكم موقفه من الأحزاب السياسية التي يرى في رؤسائها مجرد رؤساء زمر، بينما تبدو له أحزاب الجمهوريات الصغيرة قائمة إما على الصداقة أو على الحقد، وفي الحالتين تكون الأحزاب قائمة على اعتبارات شخصية بالأساس. كما تحمل التعددية الحزبية في رأيه الصراع في ثناياها مما يحمل بدوره خطر الاتجاه نحو الخراب المحقق حتى بالنسبة للدول الكبرى. ولكن هيوم لم يستبعد إمكانية وجود أحزاب سياسية حقيقية

تقوم على أساس التعارض في المصالح أو في المبادئ، وبهذا الشكل والمضمون فإن الأحزاب الحقيقية في نظره تنعش الحياة النيابية وتسهم في تعزيز التوازن بين السلطات وتأكيد استقرارها وتحقيق الانسجام بينها. والحقيقة أن هيوم يفضل نظام الحزبين لا نظام التعددية الحزبية لأن الأول وحده كفيل بأن يُجنّب الأمة المناقشات العديدة التي تمزق الشعب إلى شيع متنابذة. وأخير لابد من الإشارة إلى أن منهجية هيوم التجريبية كانت قد ضيقت إطار فكره السياسي وربما سيتغير الحال مع مفكرين آخرين يتبعون منهجية أخرى.

## جان جاك روسو والليبرالية الطوباوية..

كانت أفكار الديمقراطية والمساواة موضع تأييد وإسناد من بعض المفكرين المعزولين الذين لم يخفوا امتعاضهم من النفعية التي سبق لها أن حققت الانتصار مما دفعهم إلى أقامة مجتمعات طوباوية/خيالية، ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين الفرنسي (جان جاك روسو١٧١٢-١٧٧٨م). ولد روسو في جنيف غير أنه لم يتجاوب مع خصوصيات هذه المدينة، وهكذا يمكن القول بأنه فرنسي لا بسبب انتسابه إلى عائلة فرنسية لجأت إلى جنيف في القرن السادس عشر بسبب الاضطهاد الديني ولكن بسبب ثقافته التي كانت فرنسية كلياً والدور الذي لعب لاحقا في الفكر الفرنسي والحياة العامة الفرنسية. ومع هذا ينبغي أن نتذكر أيضا أنه ولد في الأصل على مذهب جون كالفن البروتستانتي الذي تميز بنزعته الفردية وأن جنيف كانت جمهورية لطالما افتخر روسو بين رعايا ملك فرنسا بأنه ولد فيها، ويتأكد لنا اعتزازه بهذا الانتماء إذا ما علمنا أن اللقب الوحيد الذي حمله في جنيف هو لقب (مواطن جنيف) الذي وضعه على كتابه (في العقد الاجتماعي). وينحدر روسو من أصل برجوازي صغير لكنه فقد صلته بعائلته في عهد مبكر فعاش في رعاية أحد الكهنة وعمل في مهن مختلفة وعاش حياة عرف خلالها أشكالا من البؤس وقرأ كثيراً مكونا عبر ذلك ثقافته الواسعة. ثم انتقل إلى باريس ليلتقي بمجموعة مفكرين أبرزهم ديدرو، وتردد على الصالونات الثقافية هناك ليتعرف

على فولتير، ووضع العديد من المؤلفات يأتي في المقدمة منها (خطاب حول العلوم والفنون)، ووضع في عام ١٧٥٥م (خطاب حول أصل وأسس عدم المساواة بين الناس)، وكتب عام ١٧٥٨م (رسالة إلى دالمبرت حول المشاهد) و (هيلوزس الجديدة) و (في العقد الاجتماعي) و (إميل) الذي سبب له بعض الصعوبات بعد أن منع البرلمان الكتاب وطالب بإلقاء القبض على مؤلفه وأطلق رئيس الكهنة في باريس منشوراً عدائياً ضده فاستعجل روسو الهرب إلى جنيف التي واجه فيها أيضا صعوبات دفعته إلى الهرب منها إلى مدن أخرى انتهت بهربه سراً إلى انجلترا بعد استلامه دعوة من فيلسوفها ديفيد هيوم حيث حل ضيفا عليه. ولكن سرعان ما ثار الخلاف بينهما ليقرر روسو العودة إلى فرنسا بعد أن حظي بعفو من السلطة عام ١٧٧٠م فأقام في باريس وبقي فيها حتى نهاية حياته، وفي أثناء ذلك وضع كتابه (الاعترافات) ثم كتابه (أحلام متنزه متوحد). ولكن من بين كل مؤلفات روسو سوف نعنى بوجه خاص بكتابه (في العقد الاجتماعي) على اعتبار أنه الكتاب الذي احتضن مجمل أفكاره السياسية.

العقد الاجتماعي عند روسو

لم تكن نظرية العقد الاجتماعي في يوم من الأيام ابتكارا اختص به مفكر معين بالذات، فهي ترجع في أصولها الأولى إلى اليونان ومن بعدهم الرومان، وإذا ما كانت هذه النظرية قد اختفت في العصور الوسطى فإن معالمها عادت إلى الظهور أواخر هذه العصور لتنتعش في القرن السادس عشر بعد أن أزيل عنها الغلاف الديني الذي اكتسيته نهاية العصور الوسطى. هكذا ستجد هذه النظرية كامل ازدهارها على يد أصحاب مدرسة القانون الطبيعي أمثال كروسثيوس و بفندروف، ثم على يد هوبز و لوك. وبقدر تعلق الأمر بالمفكر جان جاك روسو يبدو أن هوبز كان الأكثر تأثيراً في وضعه لصياغاته الخاصة لهذه النظرية، والحقيقة أن روسو كان قد أستنكر الحكم المطلق الذي دافع عنه هوبز وإن كان قد أعجب كل الإعجاب بدقة هذا الأخير وصراحته، أما لوك المنظر للملكية المقيدة، فتأثيره في روسو

ضعيف، حيث لم يلجأ هذا إليه وهو يحدد ملامح صياغته الخاصة للعقد الاجتماعي إلا في الأحوال التي وجد فيها أن لدى لوك حججاً من شأنها تدعيم موقفه المناوئ للحكم المطلق. ومونتسكيو وإن لم يكن له مكان في تاريخ نظرية العقد الاجتماعي من الناحية الإجمالية، إلا أن عدة فصول في كتاب روسو (في العقد الاجتماعي) تعكس بشكل صريح تأثير مونتسكيو في المجالات الأخرى التي يتضمنها الكتاب، وهو تأثير سوف يتعاظم شيئاً فشيئاً في مؤلفات روسو اللاحقة. ولاشك أن التاريخ كان قد جعل كتابي (روح القوانين) و (في العقد الاجتماعي) في مواجهة بعضهما، ففي الأول وضع مونتسكيو الأسس النظرية للملكية الدستورية، أما في الثاني فقد أسس روسو للديمقراطية وأعلى من شأنها. وتكشف الأسطر الأولى من كتاب العقد الاجتماعي عن موضوعه الأساسي إلا وهو تحديد القواعد التي تسمح بإقامة نظام سياسي شرعي حيث يؤكد روسو في مفتتح الفصل الأول منه على أن الإنسان يولد حراً إلا أنه مكبل بالقيود في كل مكان متوخيا من ذلك التمهيد للبحث في شرعية افتقاد الإنسان لحريته الطبيعية تلمسا لشرعية قيام المجتمع السياسي بصورة عامة. وقبل أن يقدم روسو الإجابة المناسبة لمثل هذا التطلع يورد بعض الإجابات فيشير مثلاً إلى الحرب ليؤكد بأنها لا تشكل سبباً للتحول من حالة الحرية إلى حالة العبودية مع قيام السلطة السياسية لذلك تبقى المشكلة قائمة. والمسألة في نظر روسو، وهي مطروحة بهذا الشكل، تفترض من أجل إدراكها وجود عقد اجتماعي يحكم في الجوهر شكل الاتحاد الاجتماعي السياسي مثلما يحكم في الوقت نفسه مضمونه ودلالته. ولاشك أن شروط العقد الاجتماعي لم تُعلن بالطرق الشكلية المعهودة بأي حال من الأحوال وإنما تم التسليم بها ضمناً في كل مكان، وبموجب هذا العقد يتنازل كل من ينضوي تحت لواء الاتحاد الناشئ عنه عن كل حقوقه الخاصة لمصلحة الجماعة التي يمثلها الاتحاد. ويبدو مثل هذا الشرط الذي يتضمنه العقد ثقيلاً للوهلة الأولى، لكنه شرط يشترك الجميع في قبوله والخضوع له مما يجعله مقبولاً بالنسبة للشخص الواحد بقدر ما هو مقبول بالنسبة للجميع. ولكن هل يعني هذا الشرط غياب حرية طرف لصالح طرف آخر؟ إن روسو يجيب على ذلك

بالنفي لأنه يرى أن الحرية ستكون مضمونة بموجب هذا الشرط طالما أن من شأنه تحقيق المساواة بين الجميع. وتبدو هذه المساواة بديهية طالما أن كل واحد يمنح نفسه، بموجب العقد، للجميع ولا يمنحها لأي واحد معين بالذات في هذا الجميع ولا خارج هذا الجميع. إن الجماعة التي تقوم بدلالة هذا العقد الاجتماعي ستكون هي الهيئة السياسية الحاكمة التي تتكون من حاصل مجموع الأفراد، وهذه الهيئة هي صاحبة السيادة وتتمتع بإرادة هي الإرادة العامة التي هي حاصل مجموع إرادات الأفراد. ولن تكون هذه الهيئة صاحبة السيادة مقيدة بأي التزام وباستطاعتها بكل بساطة أن تلغي العقد، غير أن عدم وجود أي قيد على الهيئة السياسية لا يجعل خطر الاستبدادية قائما، فليس بالإمكان تصور أن مثل هذه الهيئة صاحبة السيادة المجسدة للإرادة العامة باستطاعتها أن تمتلك مصلحة مناقضة لمصالح الأفراد الذين تتكون منهم.

<u>السيادة عند روسو</u>

كان روسو يرى أن الإرادة العامة للهيئة السياسية هي التي تستطيع دون غيرها أن تقود الدولة طبقاً لمبدأ الخير المشترك أو المصلحة العامة. وحيث إن السيادة هي ممارسة الإرادة العامة للهيئة السياسية فلا يمكن لهذه الهيئة ولا لغيرها التنازل عن السيادة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا يمكن أن التنازل عنها لطرف آخر مهما كان لا لصالح شخص ليكون ملكاً على سبيل المثال ولا لغيره. وصاحب السيادة هو الهيئة السياسية التي تعبر عنها على مستوى الدولة بالشعب، وبصفته هذه لا يمكن للشعب أن يربط نفسه بالنسبة للمستقبل بإرادة إنسان واحد، فالشعب الذي يعد بالطاعة والخضوع يفقد صفته كشعب، والسيادة لا تقبل التجزئة لأن الإرادة بصورة عامة، والإرادة العامة بصورة خاصة، لا تقبل بدورها التجزئة، فالسيادة لا تتكون من أجزاء وإنما هي كل متكامل. إن الإرادة العامة صاحبة السيادة لا يمكن أن تخطئ لأنها تميل دائماً نحو ضمان المصلحة العامة. إن صاحب السيادة يمتلك سلطة مطلقة على كل الرعايا

طالما أنه يجسد الإرادة العامة من جهة وطالما أن الرعايا كانوا قد تنازلوا عن حقوقهم لصالح الإرادة العامة من جهة أخرى، فكيف يمكن في مثل هذه الحالة تحاشي الاستبدادية؟ يلاحظ روسو قبل كل شيء أن ما تم التنازل عنه هو ذلك الجزء من الحقوق الذي يهم استعماله الهيئة السياسية أي الجماعة نفسها، لذلك فإن أي قيد تفرضه هذه الهيئة صاحبة السيادة على رعاياها هو قيد تقيد الهيئة نفسها به أيضا وليس بالمستطاع تصور تقييد جهة لنفسها بنفسها. وهكذا فإن الإنسان عند هوبز لا يتنازل عن شيء في العقد الاجتماعي لكنه يبادل حقوقه الطبيعية مقابل حقوق مدنية من شأنها أن تمنحه الأمن. أما عند روسو فإن الإنسان في العقد الاجتماعي يتنازل عن استقلاله ولكنه يربح بالمقابل الحرية. يؤكد هذا مفهوم القانون لدى روسو الذي يعتبر القانون الوضعي تعبيرا عن الإرادة العامة، أي تعبيرا عن إرادة كل الشعب ليحكم كل الشعب، والقوانين بصورة عامة تستهدف عنده موضوعين رئيسيين هما الحرية والمساواة اللتان بدونهما لا يستقيم وجود الهيئة السياسية. وبقدر تعلق الأمر بالمساواة، يرى روسو ضرورة توجه القوانين إلى تخفيض التفاوت الاجتماعي وتخفيض سلطة الثروة. والشعب وإن كان الصانع الوحيد للقانون، ولكن من الضروري وجود المشرع ليقوم بتجسيد الحيز العام بما يصنعه من قوانين، والخصائص التي يتميز بها المشرع هي من نوع الخصائص التي ينبغي أن تتميز بها الآلهة نظرا لأهمية وعظمة المهمة التي يضطلع بها، فمسؤوليته عن وضع القوانين تعني مسؤوليته عن تغيير الطبيعة الإنسانية وهذا عمل من أعمال الآلهة. مع ذلك فإن المشرع، وعلى الرغم من خصائصه هذه، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يحل محل الشعب ليكون هو صاحب السيادة، وبالتالي فليس بوسعه أن يمارس أي دور من الأدوار التي تتم عن التحكم.

## الحكومة عند روسو

الحكومة في نظر روسو هي السلطة التنفيذية وتتميز عن السلطة التشريعية في أن الأخيرة تعود إلى الشعب في حين أن الحكم (السلطة التنفيذية) يعود إلى

الأمير الذي هو عند روسو تعبير جماعي يشير إلى مجموع المؤسسات الوسيطة بين صاحب السيادة من جهة، أي الإرادة العامة والرعايا من جهة أخرى. والرؤساء الذين يشكل في مجموعهم (الأمير) ما هم إلا موظفين لدى صاحب السيادة يقومون بتنفيذ القوانين وضمان الحرية سواء في شكلها المدني أو السياسي، وكل خلط بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية هو بمثابة خرق للعقد الاجتماعي. وينبغي أن نميز بالنسبة إلى الحكام الذين يتشكل منهم الأمير بين ثلاثة أنواع من الإرادات، الإرادة الخاصة، وإرادة الهيئة التي تضم الحكام الذين يتشكل منهم الأمير، والإرادة العامة. ومن دراسة العلاقة بين هذه الإرادات الثلاثة نجد أنه كلما تركز الحكم في يد عدد محدود من الأشخاص كلما أصبح هؤلاء أكثر قوة. إن الحكومة القوية تناسب الدولة الكبيرة بشكل أفضل لكنها تبقى هي الأكثر خطورة بالنسبة للحرية. وتتخذ أنظمة الحكم عند روسو ثلاثة أشكال، فصاحب السيادة يستطيع أن يمنح الحكم إلى كل الشعب أو الجزء الأكبر من الشعب وعندها نكون إزاء الشكل الديمقراطي لنظام الحكم، أو يمنح الحكم إلى عدد صغير من الشعب وعندها نكون إزاء الشكل الأرستقراطي لنظام الحكم، أو يمنح الحكم إلى شخص واحد وعندها نكون إزاء الشكل الملكي لنظام الحكم. وهنالك إلى جانب هذه الأشكال الأساسية الثلاثة لأنظمة الحكم أشكال وسيطة أو مختلطة أيضا ولكن أي واحد منها ليس صالحاً بذاته. مع ذلك يمكن القول إن الأول يتناسب مع الدولة الصغيرة، والثاني يتناسب مع الدولة المتوسطة، والثالث يتناسب مع الدولة الكبيرة. إن الديمقراطية هي نظام الحكم الذي يكون فيه الشعب هو صاحب السيادة وهو الأمير في الوقت نفسه، غير أنها النظام الأكثر صعوبة في الإبقاء عليه لأنها نظام مثالي، فلو كان هناك شعب من الآلهة لأمكنه أن يحكم نفسه ديمقراطياً لأن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر، فضلاً عن أن هذا النوع من أنظمة الحكم لم يوجد مطلقاً في حالته النقية. وينبغي بالنسبة للأرستقراطية التمييز بين ثلاثة أنواع هي الأرستقراطية الطبيعية التي تظهر في حالة المجتمعات الأولى مثل حكم المسنين، والأرستقراطية الوراثية التي هي أسوء أشكال الحكم، والأرستقراطية

الانتخابية وهي الشكل الأفضل لأنها الأرستقراطية بمعناها الحقيقي. أما الملَكيّة فهي نظام الحكم الأكثر قوة لكنه نظام يتحول باتجاه الاستبداد بشكل لا يمكن تحاشيه، وتعاقب الحكم في حالة الملَكيّة يتم في رأيه بطريقتين: الانتخاب أو الوراثة. بينما تكون الحكومة المختلطة عندما تكون السلطة التنفيذية فيها منقسمة على وجه متدرج من العدد الأكبر إلى الأصغر. وأي من أشكال أنظمة الحكم السالفة الذكر لا يصلح لأن يكون الشكل المناسب لكل الدول، فالديمقراطية تناسب الدول الصغيرة الفقيرة، أما الملَكيّة فتناسب الدول الكبيرة الموسرة فالأنظمة تتحدد صلاحيتها للبلاد بدلالة خصب الأرض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم، وأحسن أنواع أنظمة الحكم هو الذي يتكاثر في ظله السكان. إن كل حكومة تنطوي على ميل لا يمكن تحاشيه إلى الفساد بحيث أنها تسير بشكل محتم نحو اغتصاب السيادة والتخلي عن العقد الاجتماعي والتزاماته، فالديمقراطية تتحول إلى أوليغارشية ومنها إلى ملَكيّة لتنتهي هذه الأخيرة إلى الاستبداد. وكل هيئة سياسية محكوم عليها بالموت في يوم من الأيام وكل الذي يمكن عمله هو تأخير أجلها عن طريق دستور جيد. ويأتي الموت دائماً بفعل اختفاء السلطة التشريعية، أي بفعل عدم ممارسة الشعب لسلطته وليس بالإمكان عمل شيء للحيلولة دون هذا الفساد المحتم سوى اللجوء إلى تعيين مجالس شعبية بطريقة دورية ومتكررة، وفي كل الأحوال فإن الشعب لا يستطيع أن يمارس سيادته بنفسه إلا في ظل مدينة صغيرة.

## أدموند برك والليبرالية المعادية للثورة..

لقد كان عصر الليبرالية عصرا هجيناً لاسيما في مراحله الأخيرة، ففي الوقت الذي استطاعت فيه البرجوازية أن تفرض هيمنتها على المستوى الاقتصادي والاجتماعي كانت السلطة السياسية لا تزال من الناحية الفعلية في يد النبلاء ورجال الدين الذين تمثلهم الملكية المطلقة، وهذا التناقض بين الواقع الاقتصادي والاجتماعي والواقع السياسي شكّل قيدا على الحرية الفردية التي كان المفكرون الليبراليون الذين تابعنا أفكارهم ينادون بتحقيقها. وإذ لم تستطع تلك الأفكار أن تجد

طريقها إلى التحقق الفعلي، فقد كان لابد من إزالة هذا التناقض وتحقيق التطابق بين الواقعين الاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن بالإمكان تحقيق هذا التطابق بالطرق السلمية لعدم توفر متطلباتها لاسيما الحياة البرلمانية السليمة، فكان لابد من الثورة وهو ما تم فعلاً من خلال الثورة الأمريكية والثورات الأوربية لاسيما الثورة الفرنسية. وبقدر ما عرفت الثورة الأخيرة رد فعل مضاد لها باعتبارها نقضاً للحرية الفردية، سنتابع رد الفعل المضاد هذا من خلال فكر أدموند برك السياسي.

تعود الأصول التاريخية للفكر المضاد للثورة إلى ما قبل الثورة الفرنسية، ولكن امتداد الحركة الثورية في أعقاب الثورة الفرنسية واعتبارا من عام ١٧٩٠م لشمل بنطاقها نصف أوروبا بعد الثورات التي حدثت في أمريكا وهولندا وبلجيكا وسويسرا وكانت من نفس طبيعة الثورة التي حدثت في فرنسا عام ١٧٨٩م دفع أنصار الثورة المضادة إلى التأكيد على ضرورة توسيع مفاهيمهم الفكرية المضادة للثورة ليمنحوها الشمولية التي تجعلها أفكارا عامة وشاملة فلا تقتصر على هذا البلد أو ذاك ولا على هذه الفترة التاريخية أو تلك. ويعد كتاب المفكر الانجليزي (أدموند برك١٧٢٩-١٧٩٧م) والموسوم بـ (تأملات في الثورة الفرنسية) أول محاولة فكرية منتظمة لمهاجمة الثورة الفرنسية بشكل خاص وفكرة الثورة بشكل عام. ولاشك أننا سنقلل من قيمة برك وأعماله الفكرية إذا ما اقتصرنا على متابعته من خلال رد فعله تجاه الثورة الفرنسية، إلا أن كتابه هذا يعبر بأوضح صورة عن مجمل أفكاره السياسية المضادة للثورة خصوصاً إذا ما تذكرنا أن أفكاره عن الثورة الفرنسية هي الأفكار نفسها التي تمسك بها في حملته لصالح المستعمرين في أمريكا والكاثوليك في ايرلندا. لقد كان برك يستشعر الحقد إزاء من يسميهم بالفلاسفة الباريسيين وبشكل خاص جان جاك روسو ومن يدعوهم بتجريبيي الأخلاق الجديدة الوقحين. ولم يكن هذا الحقد يأتي عن عدم تسليم برك بنظرية العقد الاجتماعي التي قال بها روسو أو المبادئ التي تترتب عليها لاسيما مبدأ سيادة الشعب، لأنه كان في الحقيقة يسلم بهذه النظرية ومبادئها، ولكن علة حقده تكمن في تمسك هذه النظرية والقائلين بها بالعقل والنظرية وهما في نظره وسيلتان لا تصلحان لأن تكونا مؤشراً

مقبولاً لمتابعة الحياة داخل المجتمعات. إن التاريخ كما يرى برك لم يقم بدلالة التأملات العقلية النظرية بقدر ما قام بدلالة الرصيد الكبير من التقاليد والفطنة والأخلاق المتجسدة في الاستعمالات السائدة وفي الحضارات، وإذا ما كان برك، هذا الليبرالي الذي عاصر آدم سميث، يؤمن بأن حالة البؤس ذات مصدر إلهي، فإنه بذلك يتنكر لكل فكرة تأملية تقول بقدرة القرار الإنساني على معالجة هذه الحالة كما أرادت الثورة الفرنسية أن تثبت وتؤكد، ومرد هذا التنكر هو اعتقاده العميق بعجز الإنسان عن أن يصبح السيد المطلق لمصيره.

وضمن هذا الإطار الفكري العام نستطيع أن نتلمس موقف برك من الثورة الفرنسية والذي تضمنه كتابه السابق الذكر، ولكن لابد أن نشير إلى أن هذا الكتاب صدر مرتبطا بالتمجيد الذي حظيت به الثورة الفرنسية على يد بريس في خطاب ألقاه في ٤ كانون الثاني عام ١٧٨٩م في جمعية تدعى (جمعية الثورة). فجاء كتاب برك ردا على هذا الخطاب وعلى اقتراح بريس فيه بأن تكون الثورة الفرنسية نموذجاً يحتذي به البريطانيون حيث يتساءل برك ألا يمثل البريطانيون شعباً حراً بفضل ثورتهم عام ١٦٨٨م وبفضل التقاليد ودساتير المملكة؟ ثم يخلص إلى أنه لا يرى ولا يتوقع أن يرى في الحرية التي أعلنت في فرنسا بفعل الثورة إلا مصدراً غير محدد الأبعاد للفوضى. إن الفكر الليبرالي النفعي الذي ميز بريطانيا في القرن الثامن عشر، كان قد ترك، بشكل من الأشكال، بصماته الواضحة والعميقة على فكر برك وقاده إلى اقتراح حجج تشبه إلى حد بعيد تلك التي تقترحها المكيافيلية عادة.

إن (برك) وهو يرى في الثورة الفرنسية بناءاً يكشف عن غرور لا يقوم على أية سابقة، يقترح الدستور الانجليزي كبديل عنها طالما أن هذا الدستور يتميز بالحكمة العميقة التي لا تكمن في بعض القواعد أو المبادئ وإنما تكمن في هذه الأعراف الواسعة والمتناسقة. إن هذه المقابلة بين دستورين، الدستور البريطاني والمبادئ الدستورية التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية، ونوعين من الحرية، الحرية الليبرالية التقليدية البريطانية والحرية الليبرالية الثورية الفرنسية، تعكس

الملامح الرئيسية لفلسفة برك الليبرالية المحافظة. فهو يؤكد أن الأعراف هي الركيزة الأساسية لكل نظام وسلطة حكم في العالم، ومن خلال هذا التأكيد يحاول تقويم الثورة الفرنسية. فالجدة التي تميز الثورة الفرنسية عن باقي الثورات الأخرى لاسيما الانجليزية، تتمثل في أنها ثورة مذهب وعقيدة ونظرية. فهي في نظره أول ثورة فلسفية قام بها الناس ليتنكروا من خلالها لسلطان الصدفة. وقد أثار (إعلان حقوق الإنسان والمواطن) سخرية برك بقدر ما نصت مبادئه على المساواة بين الأفراد، لأن برك كان يتمسك بالخصوصيات المميزة للأفراد، بالإضافة إلى تمسكه بالتباين الطبيعي سواء في المكان أو في الزمان أو الاستعمالات أو التجارب أو الأشخاص. إن برك الليبرالي لم يسلم بالمساواة لأنها في نظره ضد الطبيعة، ومن هنا انطلق في مهاجمته للثورة الفرنسية التي أقرت مثل هذه المساواة، كما أنه كان يرى أن المجتمع المدني يقوم على أساس من عقد وضع نهاية لحالة الطبيعة التي كانت في جوهرها الطبيعة الإنسانية العارية والمزعزعة على حد تأكيده، ولكن حالة هذه تمثل عنده حالة الطبيعة السابقة على وجود العناية الإلهية، وربما لهذا السبب كانت مجرد حالة خيالية. وهكذا فإن المجتمع المدني الاتفاقي هو الذي يعكس حالة الطبيعة الحقيقية بقدر ما تكون حالة الطبيعة هذه حالة إلهية، ولاشك أن هذا المجتمع المدني يستهدف حماية حقوق الإنسان التي هي في الأساس وعلى سبيل الحصر الحقوق الخاصة ببلوغ السعادة عن طريق انتصار الفضيلة على الانفعالات. وهذه الحقوق إذا كانت تبدو في نظر برك متعددة، فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن في مقدمتها يأتي حق كل إنسان في الحفاظ على نفسه وحقه في السعادة، ولكن هذا الحق لا يتضمن الحق الفردي في مناقشة الشؤون العامة ولا حق المشاركة في الحكم ، إنما يتضمن فقط الحق في الحصول على نظام حكم جيد يضمن الحقوق الفردية ويحميها. إن برك يتمسك بضرورة قيام حكم (الأرستقراطية الطبيعية) التي تتميز بتشبعها بالانضباط الشخصي، أما الثورة فهي لديه عقاب من لدن الآلهة على الخطيئة التي ارتكبها الناس. ففي رسائله الأخيرة يسلم برك بأن انتصار هذه الثورة مقرر من قبل العناية الإلهية، وأن الدولة التي تمخضت عن هذه الثورة باستطاعتها

أن تستمر قائمة بوصفها شراً لمئات السنين. وبقدر ما كان برك متشائماً في موقفه هذا، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الإنسان ليس باستطاعته أن يقف بوجه هذا التيار، كما أنه ليس باستطاعته أن يبدو حاسماً ومفكراً على بناء السد الذي يحول دون امتداده، فالأمر في النهاية متروك للعناية الإلهية التي هي وحدها القادرة على أن تقرر بهذا الشأن.

## المبحث الثاني

## الفكر السياسي الليبرالي الغربي في القرن التاسع عشر

تميز القرن التاسع عشر بالدرجة الأولى بازدهار الأفكار السياسية الليبرالية وتحقيقها لنجاحات عديدة ملحوظة في أوروبا الغربية، حيث انتشرت هذه الأفكار في ألمانيا وإيطاليا مع اقترانها بالحركة القومية التي عرفها هذان البلدان، كما انتشرت تلك الأفكار في البلدان السلافية أيضا ونفذت بطابعها الغربي حتى إلى بلدان الشرق الأقصى بعد انفتاح هذه الأخيرة على التجارة الغربية. وكانت دول أمريكا اللاتينية قد أقرت هي الأخرى دساتير مشبعة بالأفكار الليبرالية التي أوصى بها الدستور الأمريكي، مثلما تميزت التنظيمات التي وضعتها الدولة العثمانية تحت ضغط القوى الأجنبية الغربية لإصلاح أحوالها بخضوعها أيضا للأفكار الليبرالية. إلا أن الأفكار السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تعد كما كانت عليه في القرن الثامن عشر من حيث هي الأفكار السياسية الخاصة بالطبقة البرجوازية، حيث كان للأفكار السياسية الكليانية والاشتراكية والفوضوية تأثيرها في الأفكار السياسية الليبرالية مما منح هذه الأخيرة بعداً اجتماعيا أوسع وجعلها مقبولة لدى طبقات اجتماعية أخرى بالإضافة إلى الطبقة البرجوازية. ولكن خضوع الأفكار السياسية الليبرالية لتأثير الأفكار السياسية الجديدة أدى بها إلى أن تتخذ أيضا صورة نسبية، دون أن يمنع ذلك ظهور رد فعل يقوم على أساس الرغبة في الإبقاء على الأفكار السياسية الليبرالية في حالة من النقاء وبالتالي أبعادها عن أي تأثير مما أدى بها إلى أن تتخذ صورة أخرى مطلقة، فأصبح بالإمكان الحديث عن أفكار سياسية ليبرالية نسبية لها دعاتها ومؤيدوها وأفكار سياسية ليبرالية مطلقة لها هي الأخرى دعاتها ومؤيدوها.

## ألكسي دي توكفيل والليبرالية النسبية..

كانت الخصوصيات التي تميز بها التطور الاقتصادي والفكري في فرنسا بوجه خاص قد أفرزت أفكاراً سياسية ليبرالية نسبية يُعد (ألكسي دي توكفيل١٨٠٥-١٨٥٩م) أحد أبرز ممثليها. وقد حمل توكفيل لقب (مونتسكيو القرن التاسع عشر) مما يشير إلى أوجه التشابه بين هذين المفكرين خصوصاً وأن كليهما ينطلقان من أرضية واحدة هي الأرضية الليبرالي، دون أن يعني ذلك التطابق الكامل بين أفكارهما السياسية. فقد وجد مونتسكيو مثله الأعلى في تجربة النظام السياسي الانجليزي، في حين وجد توكفيل هذا المثل الأعلى في تجربة النظام السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية، فإذا ما تذكرنا أن النظامين السياسيين في هذين البلدين يتبنيان منطلقات فكرية متباينة أمكننا القول بأن انحياز كل واحد من هذين المفكرين إلى هذا النظام السياسي أو ذاك يعكس في الجوهر تباين أفكارها السياسية.

لقد عالج توكفيل في كتابه (عن الديمقراطية في أمريكا) موضوع الثورة الديمقراطية، والديمقراطية في نظره ليست شكلاً للحكم بل هي حالة يكون عليها المجتمع هي نقيض للأرستقراطية. فبقدر ما تقوم الأخيرة على أساس عدم المساواة في الشروط الاجتماعية، فإن الديمقراطية وعلى العكس منها تماما تقوم على إلغاء نظام الامتيازات الأرستقراطية المتوارثة وتُحل محله نظام المساواة في الشروط الاجتماعية لتكون كل الأعمال والمهن وكل ميادين الشرف والكرامة مفتوحة أمام الجميع لتضمن فكرة الديمقراطية بذلك وفي الوقت نفسه المساواة الاجتماعية والاتجاه نحو وحدة أساليب الحياة ومستوياتها. وإذا كان توكفيل قد تلمس الديمقراطية بهذا المعنى في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء زيارته لها عام ١٨٣٠م، فقد رأى أن هذه البلاد تقدم نموذجا للمجتمع القائم على المساواة، ومن شأن المساواة الاجتماعية في تصوره أن تقود إلى نوع محدد من المساواة السياسية يتجسد عادة في منتظمين، فهناك أولاً سيادة الجميع، وهنالك ثانياً سيادة الواحد على الجميع.

ويرى توكفيل أن الأمريكيين اختاروا المنتظم الأول متحاشين هيمنة شخص واحد على الجميع ليتمسكوا بسيادة الشعب فلا توجد أية سلطة خارج الهيئة الاجتماعية، حيث يسهم الشعب هناك في وضع القوانين عن طريق اختياره للمشرعين، كما يسهم في تطبيقها عن طريق اختياره لوكلاء السلطة التنفيذية، وبذلك يمكن القول إن الشعب الأمريكي يحكم نفسه بنفسه طالما أن القسط المتروك للإدارة الحكومية التنفيذية ضعيف ومحدود وهذه الإدارة نفسها تتمتع بأصل شعبي وتحافظ عليه. ولاشك أن السلطة التي يملكها الشعب سلطة مطلقة لكنها في الوقت نفسه ليست سلطة شخص واحد ولا هي سلطة الجميع لأنها في الحقيقة سلطة العدد الأكبر من الشعب أي سلطة الأكثرية، وإذ تمثل الأكثرية في نظر توكفيل الطغيان الذي يشكل خطراً يهدد الحرية في المستقبل فإنه لا يتردد في إعلان تخوفه من الجهة التي تجسد هذه الأكثرية موردا مثلا توضيحيا لهذه العلاقة التي من المحتمل قيامها بين الأكثرية والأقلية، فيقول إنه ليس هناك من أحد يريد التمسك بالقول إن شعباً باستطاعته ألا يتعسف إزاء شعب آخر عندما يشعر بالقوة بالقياس إلى الثاني، وهذا المثل يحكم أيضا العلاقة بين الأحزاب طالما أن الحزب الذي يمثل الأكثرية هو الحزب القوي وبالتالي فإنه سوف يمثل الطغيان الذي يمكن أن يقوده إلى التعسف إزاء الأحزاب التي تشكل الأقلية.

هكذا ربط توكفيل ربطاً وثيقاً بين أحد عيوب الديمقراطية وبين وجود الأحزاب، لكنه لم يقف عند حد تشخيص هذا العيب وإنما حاول البحث عن عيب آخر وجده في أن الديمقراطية نموذج للفوضى الاجتماعية الموصلة إلى العبودية مما يجعل هذه الديمقراطية تميل في جوهرها إلى أن تكون شراً أخلاقياً عظيماً. واتخذ موقفاً سلبياً من الأحزاب ورجال السياسة الذين يقفون على رأسها لأنه وجد فيها وفيهم أدوات لتكريس الفردية من خلال انطلاقها وانطلاقهم من المصالح الخاصة، فالأحزاب مثلاً تبقى تُعرَف بدلالة المصالح الخاصة التي تكرسها وليس بدلالة المذهب أو المبدأ الذي يُلصق بها بشكل مفتعل وربما من أجل خدمة هذه المصالح الخاصة التي كان توكفيل يناصبها العداء. كما لاحظ توكفيل أيضا أن

المجتمعات الأرستقراطية تتميز بشكل طبيعي بوجود الهيئات الوسيطة أو الثانوية التي تقف بين الفرد والدولة والتي كان مونتسكيو قد أكد على أهميتها. أما المجتمعات الديمقراطية فإنها تخضع وبشكل طبيعي لفكرة مناقضة لأنها تتمسك بالسلطة المركزية الوحيدة التي تمارس وظائفها دونما وساطات وتضغط بكل ثقلها على الأفراد دون أن يكون هناك بين الفرد والدولة (مجتمعات جزئية) على حد تعبير روسو في كتابه (العقد الاجتماعي)، فليس هناك أصلا إلا مجتمع واحد يتمتع بسلطة مركزية واحدة مما يدفع توكفيل إلى التساؤل عن مدى الصغر الذي سيبدو عليه الفرد في مثل هذه الحالة خصوصاً وأنه سيجد نفسه دون حماية نتيجة لذلك.

ولاحظ توكفيل أيضا أن المساواة التي توفرها الديمقراطية تجعل الفردية دين الناس وديدنهم، ومن ثم فسيكون من الصعب عليهم انتزاع أنفسهم من دوامة الاهتمام بشؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة. وبسلوكهم هذا يتيح الناس للسلطة المركزية الواحدة فرصة التمتع بحقوق كبيرة بفعل انفرادها بالاهتمام بالشؤون العامة الأمر الذي يراه طبيعيا لأن هذه السلطة ستبدو وكأنها هي وحدها الممثلة الدائمة للمصالح المجتمعية. ويشير توكفيل مرة أخرى إلى أن الفرد سيبدو ضعيفا في مثل هذه الحالة لأنه في إطار الفردية التي تتميز بها الديمقراطية سيجد هذا الفرد نفسه مفتقداً لأي سند، ومن ثم فإن ضعفه هذا سيدفعه أكثر فأكثر إلى أحضان (الكائن الشنيع) على حد تعبيره الذي هو الدولة لتنهض هذه الأخيرة لوحدها قوية أمام الضعف الشامل والكامل للفرد. هكذا سنجد أنفسنا، على حد اعتقاده، أمام استبداد من نوع جديد، استبداد أوصياء المجتمعات الجديدة أكثر منه استبداد طغاة المجتمعات القديمة. وأمام هذه الصورة القاتمة التي تقترن بها الديمقراطية عند توكفيل، نجده يبحث عن العلاج الذي يراه متمثلا في الحرية السياسية لأنها وحدها الجديرة في رأيه بأن تجعل الثورة الديمقراطية التي تحمل في ثناياها خطر الاستبداد ذات جدوى بالنسبة للإنسانية، لذلك فهو يوجب بذل الجهد من أجل إخراج الحرية من أعماق المجتمع الديمقراطي.

لقد أكد توكفيل أن المجتمع سيكون قوياً في ظل المساواة، بينما سيكون الفرد أقل قوة، لذلك فقد أعلن تمسكه بالحرية ولكن في إطار مفهوم متميز هو الحرية التي تجد قوتها في الاتحاد، ويبدو أن الأمريكيين أكدوا هذه الحقيقة حين حاربوا الفردية عن طريق إقامة المؤسسات الحرة المعبرة عن هذا الاتحاد. واستفاد من هذه التجربة ليؤكد بأن الحرية ستبقى في خطر إذا لم توجد عقبة أمام السلطة العليا المركزية والوحيدة التي تسمو على الجميع باسم المجتمع، وفي نظر توكفيل أن المؤسسات الحرة هي القادرة على إلزام المواطنين بالخروج من ذواتهم ونسيان مصالحهم الخاصة من أجل الاهتمام بالشؤون العامة، وهي التي تمنحهم الأفكار والعواطف المناسبة للعمل بشكل مشترك لهزيمة روح عدم المبالاة التي هي بنت الفردية ونتاجها. ويضع توكفيل في المقدمة من هذه المؤسسات الجمعيات بالإضافة إلى الهيئات المحلية والدينية، وكان قد أثار دهشته العدد الهائل من هذه الجمعيات في الولايات المتحدة الأمريكية الأمر الذي استنتج منه أن أي موضوع خطير أو مفيد كالأعياد وتنظيم الندوات وبناء المستشفيات والكنائس....الخ، يثير لدى الأمريكيين، من كل الأعمار والأجناس والميول وفي كل المراكز، ويحرك النشاط الجمعي دافعا بهم إلى الاتحاد باستمرار في جمعيات من أجل العمل ضد شرور الحياة ومشاكلها بشكل مشترك ودونما اللجوء إلى السلطة.

وإذ يخلص توكفيل مما تقدم إلى أن بقاء الناس المتحضرين، وحتى بقاءهم متحضرين، يستوجب أن يقوم بين ظهرانيهم فن التجمع، فإن ذلك قد يوحي برضاه عن وجود الأحزاب بوصفها هي الأخرى تجمعات. ولكن الأمر ليس كذلك لأن حديثه عن ضرورة التجمعات لا يشمل التجمعات السياسية بما فيها الأحزاب التي يقيّم النموذج الأمريكي منه تقييماً يتسم بنوع من الايجابية استنادا إلى ما وجده فيها من أوجه التماثل مع التجمعات التي تقوم على أساس من روح التضامن أكثر مما يقيّمها باعتبارها أحزاب حقيقية تقوم على أساس الاختلاف. فهو يرى أن الأحزاب الأمريكية تتميز عن الأحزاب الأوروبية في أنها لا تقوم على اختلاف الاعتقادات الأيديولوجية وإنما تقوم في الجوهر لغرض تنظيم المصالح من خلال مناقشة

القضايا المطروحة على المجتمع مناقشة ذات طبيعة نفعية مما يعني اقتناعه بأن الاختيار العفوي هو روح الحرية وسرها مما لا تستجيب إليه الأحزاب من حيث أنها تجمعات منظمة. هكذا يتمسك توكفيل بالليبرالية ولكنه لا يتمسك ببعض نتائجها كالديمقراطية مما جعل تمسكه بالليبرالية مشوباً بالنسبية. ويمكن القول أخيرا أن الليبرالية النسبية التي تمسك بها توكفيل شكل من أشكال التوفيق بين الأرستقراطية والليبرالية المطلقة التي كانت تجتاح الولايات المتحدة الأمريكية عندما زارها ودرس نظامها وديمقراطيتها.

## جيرمى بنثام والليبرالية المطلقة..

لقد أفرز الطابع الحركي الذي اتخذه الاقتصاد في انجلترا وأمريكا ليبرالية ديناميكية تميزت بالحرص على الإبقاء على كل مقومات الليبرالية في حالة من الفعالية الدائمة من جهة، واستبعاد كل المعوقات التي من شأنها أن تعرقل فعالية هذه المقومات من جهة ثانية. وتتجسد الليبرالية الديناميكية بخصائصها هذه في الليبرالية المطلقة التي أخذ بها العديد من المفكرين لاسيما جيرمي بنثام و جون ستيوارت ميل.

ينحدر (جيرمي بنثام١٧٤٨-١٨٣٢م) من أسرة بريطانية ثرية إلا أن تكوينه الفكري فرنسي بالدرجة الأساس، حيث انطبعت اتجاهاته الفكرية بطابع الفلسفة الفرنسية التي كانت سائدة قبل الثورة الفرنسية. فكان فولتير يثير إعجابه وهلفسيوس يؤثر فيه، وعملت رحلته إلى فرنسا عام ١٧٧٠م على تقوية التأثير الفرنسي في نفسه. وبالمقابل عمت شهرة بنثام فرنسا خصوصاً بعد ترجمة مؤلفاته إلى الفرنسية من قبل أحد تلامذته، وبلغت شهرته في فرنسا حدا جعل الجمعية الوطنية الفرنسية تنتخبه مواطناً فرنسياً في أعقاب الثورة الفرنسية. وتقوم فلسفة بنثام على أساسين:

- أساس سيكولوجي هو (مبدأ التداعي).
- أساس أخلاقي هو (مبدأ السعادة العظمى).

ولم يتغير مبدأ التداعي الذي يشكل الأساس الأول في فلسفة بنثام منذ أيامه حتى الآن إلا ما طرأ عليه من تبدل في المصطلحات، فبدلاً من مبدأ التداعي نتحدث الآن عن (الفعل العكسي المشروط أو رد الفعل المنعكس الشَرطي) الذي قال به بافلوف الروسي. والفارق الوحيد بين الاثنين هو أن الفعل العكسي المشروط عند بافلوف فعل فسيولوجي بينما التداعي عند بنثام فعل عقلي خالص، فالسياسي قد يُذكّر باللص والسكين قد تُذكّر بالرقبة. والتداعي وسيلة من وسائل القبض على المجرمين ولكن بنثام كان يرغب في جعله أداة لإقامة مجموعة قوانين، وعلى نحو أعم، إقامة نسق اجتماعي يجعل الناس فضلاء بطريقة آلية مما يطرح هنا ضرورة تعريف مبدأه الثاني (مبدأ السعادة العظمى) من أجل تعريف الفضيلة. إن (مبدأ السعادة العظمى) ليس من إبداع بنثام ولا ابتكاره أصلا لكنه يبقى صاحب الفضل الأول في تطبيقه تطبيقاً فاعلا على مشكلات عملية متنوعة. فبعد أن حلل بنثام أصول العمل البشرى استنتج أن الناس يعملون بدافعين هما: اجتلاب اللذة، ودفع الألم، وبفعل هذين الدافعين يكافح كل إنسان ويعمل من أجل أدراك السعادة. وبذلك فإن الإنسان حيوان يستجيب بشكل متباين لما هو مُرض بالنسبة له، وما هو مُرض له هو أن يستطيع المجتمع فرض عقوبات من أجل ضمان النظام، ولكن هذه العقوبات ينبغي أن تكون محسوبة علمياً بطريقة يبلغ فيها مجموع اللذة أو السعادة حده الأعلى ومجموع الألم حده الأدنى وهو ما يسمى (مبدأ المنفعة) الذي يبدو في نظره مؤهلاً لأن يكون أساساً لعلم متكامل خاص بالإنسان ينبغي بموجبه أن يكون ما هو نافع المعيار الوحيد للسلوك الإنساني والتشريع، ومعيار المنفعة هذا ينبغي أن يحل كلياً محل مبدأ الخير والشر، فبهذا الشكل سيأخذ العلم مكان الأخلاق والدين بشكل كلي ونهائي. وقد بذل بنثام جهداً مميزاً في كتابه الأول (مبادئ الأخلاق والتشريع) الصادر عام ١٧٨٩م ليبين إمكانية قياس ما هو نافع.

وكان بنثام قد اهتم في المقام الأول بالإصلاح القانوني بعد أن تدرب على مهنة القانون، ولكن عقله ثار ضد مجموعة الاعتقادات التقليدية المشوشة التي كان يتكون منها القانون الانجليزي حينذاك. وإذ لم يكن يحمل احتراما لا للماضي ولا

لكل ما يزعم الناس أنه ممعن في القدم، فقد وضع برنامجا إصلاحيا يقوم على ضرورة تحديد المشرع لما يحتاجه الناس ويرغبون فيه ثم يضع القوانين لتحقيق تلك الحاجات والرغبات التي يعتمد في تعيينها وقياسها على معيار المنفعة. وترتيباً على ما تقدم يمكن القول إن فلسفة بنثام القانونية تتميز بطابعها التجريبي بقدر ما تتميز أيضا بطابعها النفعي. ومن زاوية المنفعة تكون كل عقوبة شرا لأنها جريمة مضادة مرتكبة بدلالة سلطة القانون، وكل عمل مضر للجماعة بالنسبة إليه ينبغي أن يرقى به إلى مستوى الجريمة، وهو يتطلع إلى أن تكون العقوبة اقتصادية وشديدة ومحسوبة بدقة ولكن قصيرة. لذلك فقد رفض قانون العقوبات الانجليزي الذي تميز بالشدة ورأى أنه غير قابل للتطبيق. وفي الواقع أن حركة إصلاحية ارتسمت معالمها في هذا العصر في هذا المجال وفي إطار هذه الحركة كان بنثام يتطلع إلى أن يحل السجن النموذجي الذي يتم فيه تهذيب السجناء محل ترحيل السجناء إلى أستراليا، ولكن على أن تحكم هذا السجن قواعد تتميز بالشدة والاقتصاد، وطبّق بهذا الشكل مبدأ المنفعة الذي أخذ به على ميدان التشريع كأساس للإصلاح الاجتماعي الذي شغل اهتمامه بشكل متميز كاشفا بذلك عن الأبعاد المتعددة والمتنوعة لهذا المبدأ لاسيما السياسية منها.

ولفهم أوضح للأبعاد السياسية لمبدأ المنفعة لدى بنثام، ينبغي أن نتذكر حقيقة أنه وجد نفسه عند نقطة التحول من ليبرالية القرن التاسع عشر إلى الليبرالية النفعية التي تمثل فلسفة تجارية تخدم الطبقة الانجليزية المتوسطة المُطالبة بالحرية الاقتصادية باعتبارها جوهر الليبرالية بصورة عامة والليبرالية النفعية بصورة خاصة. ونشر بنثام كتاباً بعنوان (دفاع عن الإقراض بفائدة) أكد فيه تعلقه بالحرية الاقتصادية، وعاد في كتابه (الوجيز في الاقتصاد السياسي) ليؤكد بأنه من أنصار امتناع الحكومة امتناعا كلياً عن التدخل في القضايا الاقتصادية، والحجج التي تمسك بها في إصراره على ضرورة امتناع الحكومة عن التدخل في القضايا الاقتصادية تتلخص في:

* إن الثروة العامة هي حاصل جمع الثروات الخاصة وليس هناك أي شخص آخر غير الفرد بمقدوره أن يعلم ما ينبغي عمله من أجل زيادة ثروته ولا من هو مستعد أن يسعى وراء تحقيق ذلك بذات الحماسة والمثابرة.

* إن تدخل الحكومة يتضمن عنصر الإكراه بالضرورة في حين أن الإكراه يجلب الألم للأفراد، كما أن هذا التدخل يشكل قيداً على حرية الفرد أو ضغطا عليها، والألم هو النتيجة العامة التي ترافق إحساس الفرد بمثل هذا التقييد أو الضغط في أي وقت.

إن الليبرالية النفعية لا تقول بأن الحرية الاقتصادية تقود إلى الكمال الاجتماعي وإنما تقول بأنها لا تتسبب إلا بالضرر الأقل ولذلك ينبغي ضمانها. وعلى أساس ذلك حدد بنثام موقفه من الحقوق الفردية، ولكن هذا الموقف بقي يتميز بطابعه البرجماتي/النفعي. وقد رفض، من منطلق هذا الموقف وطبيعته النفعية، فكرة الحقوق الطبيعية بعد أن وجد فيها نمطاً من الأنماط الغيبية أو ما وراء الطبيعية واعتبرها مجرد كلام فارغ وبلاغة فارغة، فكل حق من الحقوق وأي حق من الحقوق يجب أن يتوطد ويُدعَم بقدر ما هو صحيح أو مفيد أي نافع للمجتمع وبنفس المقدار يكون من الخطأ إبطاله. وربما يمكن القول إن بنثام رأى ضرورة تعيين الحق بدلالة المنفعة، فما يشكل قوة عقد ما مثلاً، هو منفعته أي مصلحة الأطراف المتعاقدة، فإذا لم تكن هذه المصلحة ثابتة فينبغي إلغاء العقد باستثناء الحالة التي تكون فيها العناصر غير المفيدة عابرة أو مؤقتة لأن من النافع أن تكون العقود موضع احترام. واهتم بنثام بالحرية أيضا، إلا أن اهتمامه بها كان ضئيلا لإيمانه بأن غاية الإنسان هي السعادة لا الحرية، ودعم اقتناعه بأن الحرية ضرورية للسعادة، إذ يجب أن يُسمح للأفراد بالحرية النافعة اجتماعيا وليس أكثر من ذلك، ويجب أن ينعموا بالأمن النافع دون زيادة. هكذا وصل بنثام إلى نفس النتيجة التي وصل إليها روسو ولكن بطريقة مختلفة، أي النتيجة التي تفيد بأن السلطة ذات السيادة لها الحق المطلق في أن تقرر بالضبط الامتيازات التي ستحتفظ بها لنفسها

والامتيازات التي ستمنحها لكل فرد من أفراد المجتمع، وربما يمكن في ضوء ما تقدم القول بأن النظام الذي اقترحه يبدو قريبا من (الاستبداد المستنير) بقدر ما كان موقفه قريبا من موقف أنصار السلطة القوية المسلحة بما هو ضروري من أجل العمل، ولن يكون للحرية إلا مكان صغير في ظل الاستبداد المستنير لأن توخي السعادة يتقدم على الحرية ويَرجحُ عليها.

وفي ضوء ما تقدم سوف يحدد بنثام موقفه من الحكم، وإن كانت برجماتيته ستمنعه من التساؤل عن الكيفية التي وجدت فيها مؤسسة سياسية معينة وما إذا كانت تلك المؤسسة متطابقة مع العقل أم لا، لأن كل الذي يعنيه هو كيف تعمل هذه المؤسسة. وربما كانت برجماتيته هذه وراء تمسكه بالحاضر دون سواه ورفضه للمنهج التاريخي في متابعة الحكم، وهو ما أوصله في النهاية إلى أن يرفض أيضا فكرة العقد الاجتماعي كأساس للحكم. وهو يبين في معرض رفضه ونقده لفكرة العقد الاجتماعي أن أساس الحكم ليس العقد وإنما الحاجة الإنسانية، فمصلحة الرعايا تكمن في الخضوع إلى صاحب السيادة طيلة الوقت الذي يناصر فيه هذا سعادتهم ويعمل على تحقيقها. ويرتب بنثام على ذلك نتيجة مهمة هي أن الثورة لا تجد ما يبررها في خرق العقد القائم بين الرعايا وصاحب السيادة كما ذهبت إلى ذلك نظريات العقد الاجتماعي، وإنما تجد الثورة تبريرها في تحول الحكومة بشكل تصبح فيه ضارة لسعادة الرعايا لحد تصبح معه مساوئ الثورة أقل من منافع استمرار هذه الحكومة، فعندها تصبح الثورة واردة. فإذا كانت الحاجة الإنسانية لا العقد هي الركيزة التي يستند إليها الحكم في نظره، فما هي صيغة الحكم التي تتناسب مع هذه الحاجة الإنسانية ؟ لقد نصح بنثام الفرنسيين عام ١٧٨٨م أن يبحثوا لهم عن نموذج يحتذون به في الحكم، ووجد هو نفسه هذا النموذج في الكيان الانتخابي الأمريكي باعتباره يستجيب لتطلعه الخاص إلى الاقتراع العام والانتخاب السري مع وجود مواطنين يملكون حقوقاً متساوية. وعلى الرغم من كونه محافظا من حيث الاتجاه الحزبي، فقد كان أيضا ديمقراطياً يكره الأرستقراطية والمؤسسات الملكية، أما تحوله إلى المبدأ الجمهوري فيما بعد فقد كانت له أسبابه الخاصة. وبهذا

الصدد وضع بنثام كتابه (تعاليم الإصلاح البرلماني)، وهو دراسة فلسفية تجمع عناصر الاستعداد لممارسة الوظائف الانتخابية، سواء تمثلت هذه العناصر بالنزاهة أو الاستعداد الطبيعي أو الذكاء الفعال. ونجده يقترح من أجل بلوغ ذلك استبعاد الموظفين، والمثابرة على عقد وحضور الاجتماعات، وتقسيم المناطق الانتخابية بشكل يتناسب وعدد الناخبين، وضمان الاقتراع السري، وربط حق الانتخاب بالثروة. وطبّق في كتابه (خطة إصلاح برلماني)، الذي وضعه عام ١٨١٧م، مبدأ التماثل الشكلي مع المصالح، والذي بمقتضاه لا توجد حكومة جيدة إذا لم توجد مشاركة في المصالح بين الحكام والمحكومين، ولا توجد هذه المشاركة إلا إذا خضعت الإدارة لرقابة الشعب. واقترح لهذا الغرض الاقتراع العام والتصويت السري والانتخابات السنوية وتقسيم الإقليم البريطاني إلى ٦٥٨ منطقة انتخابية متساوية تنتخب كل واحدة منها ممثلا عنها، وبهذا الشكل يبدو بنثام باعتباره الأب الروحي للراديكالية الفلسفية بصورة عامة، والراديكالية السياسية بوجه خاص.

وفي عام ١٨٢٧م صدر كتابه (المتن الدستوري) الذي استوحى أفكاره من ثلاثة مبادئ هي: مبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد، ومبدأ الأنانية وحب الذات، ومبدأ التماثل الشكلي في المصالح أو مبدأ المصالح الذي يقضي بأن كل من ينتمي إلى مجتمع ينبغي بطريقة من الطرق أن يضع المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في حالة توافق. وبما أن غاية الحكومة هي السعادة العظمى لأكبر عدد من الأفراد، فينبغي أن تحتفظ لنفسها بأشياء تكون من حقها وضمن سلطتها من أجل الخير العام وليس من أجل الشر. وقد كان بنثام من أنصار الهيئة التشريعية الكلية الاختصاص، وبالتالي فقد آمن بالفصلُ بين السلطات وبمسؤولية الهيئتين التنفيذية والقضائية عن تنفيذ إرادة الهيئة التشريعية وتطبيق قراراتها. كما كان يرى أن كل الحكام سيئين، لذلك فإن الدولة الليبرالية إما أن تكون بدون صاحب سيادة أو أن تضم عدداً من أصحاب السيادة لتحاشي استبداد الحاكمين. والدولة الليبرالية تمنح السيادة للشعب طالما أن السيادة ينبغي أن تعود إلى أولئك الذين لهم مصلحة في أن تبلغ السعادة حدها الأقصى، وبذلك يتم تجنب استبداد

الحاكمين. وستحكم راديكالية بنثام السياسية موقفه من الكنيسة، فقد كان هذا المفكر يتمسك بمسيحية أخلاقية مبسطة أكثر مما هي دينية، ويقدر تقديرا عالياً قيمة المعتقد الديني ولكنه يقدره انطلاقا من منفعته فقط، وربما لهذا السبب بقي حريصاً على ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة. كما ستحكم راديكالية بنثام السياسية موقفه من الاستعمار الذي كان في نظره شكلاً من أشكال الاحتكار الذي لا يتناسب مع الحرية الفردية، وأكد عدم فائدة المستعمرات لأنها في رأيه تنوع عناصر الثروة الاجتماعية لكنها لا تزيد من كمية هذه الثروة.

## جون ستيوارت ميل والليبرالية المطلقة..

يعد المفكر الانجليزي (جون ستيوارت ميل١٨٠٨-١٨٧٣م) من أبرز مفكري المذهب النفعي، وقد ظل ميل وفيا لتعاليم أستاذه جيرمي بنثام ومتمسكا باعتقاده بأن الرغبة في تحقيق أكبر قدر من السعادة هو الدافع الوحيد للفرد، وأن أقصى قدر من السعادة لكل فرد هو أيضا معيار الخير العام. إلا أن ميل أضاف إلى المنفعة رؤية أوسع ومعرفة بالتاريخ واحتراماً له، كما كان ذا حكمة أكثر اعتدالا مما لدى سلفه بنثام، مما سيسهل عليه أن يتجاوزه وبقية الليبراليين النفعيين عندما يؤكد بأن كل هؤلاء عندما كانوا يعبرون عن تعلقهم بحكم ليبرالي، كان ذلك التعلق ينصب على الحكم الليبرالي بذاته كحكم فعال بقدر ما يحقق السعادة العامة، بينما تمثل الحرية بذاتها عند ميل وتحديدا الحرية الفردية خيراً بغض النظر عن مبدأ السيادة العامة. وهو يؤكد في كتابه (عن الحرية) المنشور عام ١٨٥٩م، أن المرغوب فيه أن تُثبت الفردية وجودها في الأمور التي لا شأن للغير فيها من حيث المبدأ، فلن يكون أفراد البشر موضوعاً نبيلاً وجميلاً وجديرا بالتأمل حين تعمل على دفن كل ما هو فردي فيهم في مقبرة النسق الواحد، بل سيكونون كذلك حين نعمل على إنماء ما فيهم من فردية. ثم يقول إن الإنسان كلما أمعن في تنمية فرديته، كلما ازداد قدرة عند نفسه وأصبح بالتالي أقدر على أن يكون ذا قيمة للآخرين.

وحين يتحدث ميل عن الفردية بهذا الشكل فإنه يميز بين الحرية الفردية في مجال الرأي والحرية الفردية في مجال الفعل. وهو يقول عن الحرية الفردية في مجال الرأي، إن إجماع البشر كلهم على رأي وانفراد واحد عنهم برأي مخالف لا يجيز لهم إسكاته، كما أن صاحب الرأي المنفرد لا يجوز له إسكاتهم وإن أوتي القوة على ذلك. أما فيما يتعلق بالحرية الفردية في مجال الفعل، فيشير ميل إلى ضرورة أن يكون الأفراد أحراراً في العمل بموجب آرائهم ، أي أن يمارسوا هذه الآراء في حياتهم بشكل عملي دون عائق مادي أو أخلاقي من قبل الغير طالما يكون عملهم ذاك لحسابهم وعلى مسؤوليتهم. ثم يدعو إلى تجاوز التقاليد السائدة، على اعتبار أن من شأنها أن تهضم فردية الإنسان، وهو يعتمد في ذلك على حجج أبرزها أن الآخرين ارتضوا التقاليد بموجب خبرتهم التي قد تكون محدودة أو قاصرة، أو هم لم يفسروا تجربتهم كما يجب، أو قد يكون تفسيرهم لها صحيحاً ولكنه تفسير غير ملائم لغيرهم. فحتى لو كانت العادات صالحة للناس وملائمة لهم، إلا أن مراعاة العادات لمجرد كونها عادات لا تهذب في الإنسان ولا تنمي فيه الصفات المميزة لمخلوق بشري، والذي يفعل ما يفعله لمجرد أنه عادة مألوفة لديه، لا يكون قد قام باختيار أو تفضيل. إن الحرية الفردية، سواء في مجال الرأي أو في مجال العمل، تصطدم دائما بما يهددها وهذا عنصر ملازم أيضا للديمقراطية؛ وربما لهذا السبب خبا حماس ميل للحكم الشعبي ووصل في السنوات الأخيرة من حياته إلى حد العداء السافر للحكم الديمقراطي بوصفه التجسيد الفعلي للحكم الشعبي. فإذا كان الحكم الشعبي يعتمد الديمقراطية، والديمقراطية تنطوي على عنصر أو عناصر تهدد الحرية الفردية، فسيكون الحكم الشعبي القائم على الديمقراطية والمجسد لها هو الآخر خطراً على الحرية الفردية. ويأتي عداء ميل للحكم الشعبي عن كونه يتضمن في الجوهر حكم الجماعة، بينما هو يرى أن الحرية الفردية ينبغي ألا تقيدها ولا تكبحها سلطة الجماعة. إن تمسك ميل البالغ بالحرية الفردية دفع به إلى تلمس التناقض بين الفرد وكل شكل من أشكال التنظيم الجماعي الذي سيمثل بالنسبة لكل فرد فيه عالمه الخاص بقدر ما يمثل ذلك التنظيم

الجزء الخاص من العالم الذي يكون هذا الفرد على صلة به. كما سيكون التنظيم الجماعي في الوقت نفسه سلطة جماعية، وبصفته هذه سوف يعتمد وحدة الرأي التي تتضمن بذاتها تجاوزاً للخلافات التي يستطيع الفرد خلالها أن يؤكد فرديته ويعبر عنها. وإذ يمثل التنظيم الجماعي عالم الفرد الخاص، فإنه سينتهي بهذا الفرد الذي ينتمي إليه إلى أن يضع ثقته الكلية في الآراء التي يشارك فيها أفراد هذا العالم الذين اعتادوا على هذه الآراء وعلى احترامها. وبهذا الشكل سيركن الفرد بكل جوارحه إلى عصمة عالمه الذي ينتمي إليه بقدر ما يمثل عالمه الخاص، كما سيركن في الوقت نفسه إلى عصمة آراء هذا العالم. ومثل هذه الآراء هي ما يدعى بالتحيز الذي يتخذ معنى التعصب ويظهر في صورته، ويُذكر ميل هنا بالتشيع الحزبي كنموذج للتعصب بالمعنى الذي حدده.

ويعيّن ميل في ضوء كل ذلك أهداف الحكم الصالح، فالعنصر الأول في هذا الحكم هو مقدار ما يتمتع به من فضيلة وذكاء الأفراد الذين يتكون منهم الجمع، والسؤال الأول حول أية مؤسسة سياسية هي المؤسسة الصالحة هو سؤال عن مدى أثرها في تنمية الصفات الأخلاقية والعقلية المرغوبة في أفراد المجتمع. أما حجر الأساس للشرف الذي تستطيع أن تناله أية مجموعة من المؤسسات السياسية فإنه يتكون في أحد أجزائه من درجة تشجيع هذه المؤسسات للتقدم العقلي العام للمجتمع، ويتكون في جزئه الآخر من درجة الكمال الذي بلغته تلك المؤسسات في تنظيم مستوى الجدارة العقلية والأخلاقية والفكرية السائدة، وأفضل وجه تحقق به الحكومة مثل هذه الأهداف هو توفيرها الإمكانية لكل فرد لإنماء ملكاته، وعلى أساس ذلك فإن المحافظة الشديدة على حرية الفكر وحرية العمل هي أنفع ما تستطيع الحكومات اتخاذه من الواجبات وأهم ما تحدده لنفسها من الأهداف. ولكن أي نمط من الحكومات يمكن أن يحقق هذه الأهداف ؟

يتمسك ميل من الناحية المبدئية بنمط الحكم الشعبي الذي تكون فيه المؤسسات الأكثر من غيرها شعبية مفتوحة للجميع وليس للبعض حتى لو كان هذا البعض يمثل الأكثرية. وهو لا يخفي خشيته من إرادة الأكثرية لأنه يخشى من

طغيان الأكثرية، والفكر السياسي كثيرا ما تحدث عن (استبداد الأكثرية) واعتبره أحد الشرور التي يجب على المجتمع أن يكون حذرا منها. ومن هنا ينطلق ميل في دحضه للمبادئ المميزة للحكم الديمقراطي بقدر ما يعتمد هذا الحكم على الأكثرية. وهو يشير إلى وجود رأيين مختلفين اختلافا كلياً حول معنى الديمقراطية، ففكرة الديمقراطية النقية وفقاً لتعبيرها هي حكم الشعب كله بواسطة الشعب كله ممثلاً تمثيلاً متساوياً، أما الديمقراطية كما تُفهم عامة وكما تُمارس الآن، فهي حكم الشعب كله بواسطة مجرد أكثرية منه ممثلة تمثيلاً شاملاً. فمعنى الديمقراطية حسب الرأي الأول مرادف لمعنى المساواة بين جميع المواطنين، أما معنى الديمقراطية حسب الرأي الثاني فهو حكومة امتياز لمصلحة الأكثرية العددية التي تملك وحدها عملياً كل صوت في الدولة. إن حكم الأكثرية في رأى ميل بعيد عن المساواة، فبينما يحكم قسم من الشعب سائر الشعب فسيكون قسم من الشعب محروما من حصته الحقيقية والمتساوية في النفوذ، وليس هذا مناقضاً للحكم العادل فحسب، بل وإنه مناقض أيضا وفي الدرجة الأولى لمبدأ الديمقراطية التي تمثل المساواة منطلقها وأساسها. ويؤكد ميل أن الأكثرية صفة يمكن أن ينتحلها جمهور معين، فهذا الجمهور في أمريكا هو سكانها البيض، وهو في بريطانيا الطبقة الوسطى على الأغلب، ولكنهم دائماً كتلة، أي الوسط المتكتل أو الجماعي، ولا يمنع أن تكون هذه الكتلة متمثلة في حزب، وفي مثل هذه الحالة لن يعدو الحزب أن يكون التجسيد الفعلي لاستبداد الأكثرية. ويشير ميل في كتابه (بحث في الحكومة التمثيلية) إلى أن الاقتراع بالأكثرية من شأنه أن يحرم النخبة المثقفة من التمثيل داخل البرلمان، في حين أنه يؤكد على ضرورة أن يكون لهذه النخبة ممثليها داخل البرلمان، ويرى أن هذه الأقلية إذا لم تتهيأ لها فرصة إرسال ممثليها إلى البرلمان فذلك يرجع إلى السياسة الحزبية.

ويبقى ميل يبحث عن الطريقة التي بموجبها تضمن الأقلية حقوقها الانتخابية بقدر ما تستطيع أن تضمن تجاوزاً للأحزاب ليتم تمثيل الأفراد لا الأحزاب، وبقدر ما تستطيع أن تضمن توفر المؤهلات العلمية المرغوب توفرها

في الممثلين داخل البرلمان. وهو ينتقد الديمقراطية بسبب ما تنتهي إليه من تغليب الاعتبارات الحزبية على اعتبارات الكفاءة عند التعيين للمناصب الإدارية، وبذلك تُحرم الأقلية النخبة من ممارسة دورها الفعال في المجتمع، وتصدق هذه الحقيقة أول ما تصدق في رأي ميل بالنسبة لتعيين رئيس الوزراء، فالبرلمان هو الذي يقرر في الواقع من هو الشخص الذي يكون رئيساً للوزراء، أو الأشخاص (شخصان أو ثلاثة) الذين يجب أن ينتقى من بينهم رئيس الوزراء، و في هذا الأجراء اعتراف من البرلمان بحقيقة أن شخصاً معيناً هو مرشح الحزب الذي تتطلب سياسته العامة تأييد البرلمان، أما في الحقيقة والواقع، فإن كل ما يقرره البرلمان في هذا الصدد هو أي الحزبين، أو على الأكثر أي الأحزاب الثلاثة يزود السلطة التنفيذية بالرجال، ومن ثم فإن الحزب نفسه هو الذي يقرر من هو أكثر أعضائه جدارة برئاسة الحكومة. كل هذه السلبيات التي تقترن بها الديمقراطية دفعت بالمفكر الليبرالي جون ستيوارت ميل إلى الشك في القيمة المطلقة للحرية الفردية التي تشكل القاعدة الثابتة بالنسبة للديمقراطية. ولعل ذلك يفسر ابتعاد ميل التدريجي عن مشايعة المعتقدات المغرقة في الليبرالية ليؤمن بأن الحرية الاقتصادية لا تستجلب معها الحرية الصحيحة بالضرورة، وبهذا الشكل يصبح أقل عداءاً للاشتراكية كلما امتد به العمر.

# الباب الثالث

# الفكر السياسي الاشتراكي الغربي الحديث

اقترن التقدم الذي حققه الغرب في المضمار الاقتصادي خلال القرن التاسع عشر بهيمنة الطبقة البرجوازية في جميع المجالات ولو على حساب الطبقات الأخرى، وهو ما تم في الواقع على حساب الطبقة الأرستقراطية أساسا. أما الطبقات الشعبية فالملاحظ بصورة عامة أن الثورة البرجوازية على الرغم من أنها بدأت بالتلويح بشعارات جذابة، فإنها قد انتهت إلى إخضاع هذه الطبقات لنوع من الاستغلال. فالليبرالية التي تمسكت بها البرجوازية رأت في العامل مجرد آلة في ماكينة، وانبثقت المشكلة الاجتماعية عن الليبرالية ورؤيتها هذه. وقد عبّرت هذه المشكلة في جوهرها عن أزمات متعددة ومتنوعة، أزمة مادية رسمت صورة بشعة للاستغلال الذي كان يعاني منه العمال وهم يعملون في ظل شروط شنيعة وظروف صحية في غاية الرداءة ولا يحصلون إلا على أجور زهيدة. وأزمة أخلاقية نتيجة عزلة العامل وغربته عن كل شيء. وهي تعبر في الأخير عن أزمة سياسية يمثلها انتزاع كل حق فرصة للعمال في ممارسة دورهم السياسي، حيث يقوم الاقتراع العام على أساس من الملكية المالية العالية مما جعل البرجوازية والأرستقراطية الطبقتان الوحيدتان القادرتان على امتلاك حق الترشيح والانتخاب.

غير أن المراحل اللاحقة في القرن التاسع عشر ستشهد بعض التطورات على المستوى السياسي، فيتوسع حق الاقتراع قليلا على الرغم من بقائه محدداً، لينتهي أخيرا إلى الأخذ بمبدأ الاقتراع العام الذي سمح للطبقات العمالية والفلاحية بالمساهمة في الحياة السياسية. أما على المستوى الثقافي، فقد تميز القرن التاسع عشر بتعقد الحياة الفكرية بالقياس إلى القرون السابقة عليه، حيث قامت ثورة شاملة وكبرى في ميدان الفكر موجهة ضد الأنساق التقليدية للفكر السياسي والاقتصادي، ورافق ذلك هجوم على كثير من المعتقدات والقيم والنظم التي كانت تعتبر محصنة ومنيعة على كل نقد حتى ذلك الحين. وستدمغ هذه الخصائص جميعاً القرن التاسع عشر بطابعها لتجعل منه قرنا مشوباً بالتوتر والاضطراب، وهو ما دل على تحفز القوى الاجتماعية الشعبية وتطلعها لتحسين ظروفها المادية مما جعل من الواقع الليبرالي واقعا متوترا ومضطربا على الرغم من استمراره وهيمنته على حياة

المجتمعات الغربية. كما يعبر توتر الواقع الليبرالي واضطرابه عن احتضانه لأفكار لا تنسجم مع جوهره الحقيقي، لا بل تتعارض مع هذا الجوهر تماماً، فإذا كان الواقع الليبرالي يقوم بدلالة اعتماد الفرد كوحدة أساسية، واعتبار النشاط الفردي الخاص هو النشاط الحاسم. فقد شهد القرن التاسع عشر أفكارا أخرى مختلفة ترفض كل ذلك وتعتبر المجتمع هو الوحدة الأساسية والنشاط العام هو النشاط الحاسم. لذلك فإن جانبا من توتر الواقع الليبرالي واضطرابه يعود إلى الصراع بين الأفكار الليبرالية الخاصة بهذا القرن والأفكار الجديدة وهو صراع تزداد حدته كلما ازدادت حدة الصراع الاجتماعي. وسنحاول في هذا الباب متابعة الفكر السياسي الغربي الذي احتضنه القرن التاسع عشر في تنوعه وتعارضه وصراعه في فصلين أساسيين سيكون الفصل الأول منهما مكرساً لمتابعة النزعة الكليانية/الشمولية/التوتاليتارية التي عبر عنها هيجل بالإضافة إلى بعض الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة، بينما سيكون الفصل الثاني مكرساً لمتابعة الأفكار الاشتراكية الغربية في مرحلتها المتقدمة بعدما اتخذت طابع النظرية على يد ماركس وبعض الاشتراكيين الإصلاحيين الغربيين.

# الفصل الأول

# الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة

# المبحث الأول

# هيجل والكليانية السياسية الغربية

قد لا يبدو لأول وهلة أن هنالك ما يجمع بين الكليانية والاشتراكية الغربية الرائدة، ولكن ذلك لا يمنع من وجود نقطة مشتركة بين الاتجاهين هي انطلاقهما من المجتمع خلافا لليبرالية التي كان الفرد وما يزال نقطة انطلاقها. وتنطوي الكليانية على جهد يرمي بشكل أولي وأساسي إلى إزالة التمييز بين الفردي والعام لصالح الثاني على حساب الأول عن طريق إزالة الوسيط القائم بين العام والفردي والمتمثل في المجتمع المدني. حيث يمثل المجتمع المدني الحيز الذي يتداخل فيه الخاص والعام باستمرار سواء عن طريق التسويات أو التوترات، وتدهور هذا الوسيط يقود حتما إلى إزالة أو محو مقولتي الخاص والعام سواء عن طريق التماهي بين الفرد والمجتمع أو بين المجتمع والدولة. وسنحاول في هذا المبحث متابعة الكليانية بمعناها هذا لدى واحد من أكثر المفكرين الغربيين شهرة وهو الألماني هيجل ليس لأنه المفكر الوحيد المعبر عن الكليانية، حيث يوجد مفكرون آخرون يعبرون عنها، ولكن باعتباره أبرز ممثليها في الغرب وأشهرهم.

لم تتميز حياة (جورج ولهلم فريدريك هيجل ١٧٧٠-١٨٣١م) بأحداث بارزة، فقد كان في شبابه ميالاً الصوفية، وبعد انتهاء دراسته عمل في تعليم الفلسفة كمعلم خاص حتى مماته. كان هيجل في شبابه يزدرى دولته بروسيا بسبب خضوعها لهيمنة الأمراء الإقطاعيين ويعجب بـ (نابليون) إلى حد أنه ابتهج بالنصر الذي حققه على بروسيا، ولكنه أصبح في أواخر حياته وطنياً موالياً للدولة البروسية بل وأحد أصحاب المبادرات الجادة لتقويتها ورفع شأنها

__طبيعة الدولة عند هيجل:__

يتميز المجتمع المدني عند هيجل بهيمنة الشقاق والتنازع على علاقات أفراده وجماعاته المتعارضة لأن المصالح الفردية هي وحدها التي تسوده وتهيمن

عليه في حين أن الصالح العام لم يكن قائماً إلا من وراء ظهر الفرد أو من بعده. وقد كان هيجل يرى أن العقل يظل مجرداً لا سلطان له على الواقع الموضوعي طالما أن الأشياء في حد ذاتها بمنأى عن قدرته، ولكي يؤكد العقل قدرته على الأشياء اقترح فإنه يقترح تجاوز هذا الواقع التاريخي الذي يتسم بالشقاق والتنازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة عن طريق استعادة الوحدة الكلية المفقودة. والنتيجة المترتبة على هذه الخلاصة هي تمسك هيجل في عهد مبكر من حياته الفكرية بالرأي القائل بأن النظام القائم على الشقاق والتنازع بين الأفراد والجماعات المتعارضة ينبغي أن يحل محله شمول حقيقي يتجسد في مجتمع تمتزج فيه كل المصالح الخاصة والفردية وتتكامل وتندمج في كل واحد. وهو يشير في هذا الخصوص إلى التقابل بين النظام الإقطاعي والنظام الرأسمالي الجديد الذي أعقبه بنزعته الفردية. فقد أدمج النظام الإقطاعي بمعناه الصحيح كل المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مجتمعية مشتركة حقيقية لم تكن فيها حرية الفرد ولا الجماعة متعارضة مع حرية الكل. أما في العصر الحديث فإن الملكية الخاصة ذات الطبيعة الحصرية والفردية تسببت في عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن بعض. إن الناس قد يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله معتقدين أو زاعمين وجود وحدة يندمج فيها الكل، غير أن هذا الشمول ليس إلا وهماً قانونياً مجرداً لأن واقع الحال كما يقول هيجل يشير إلى أن الملكية الخاصة تظل محصورة في من يحوز عليها وخاصة به دون غيره لتظل بذلك شيئاً متعزلاً لا تربطه علاقة بالكل. وعليه فإن الوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية الفرية الخاصة هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبق على نحو شمولي ويحوّل الدولة والمجتمع إلى مؤسستين مكرستين من أجل خدمة المصالح الخاصة، والدولة التي تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مسيطرة على هذا النحو في كل الميادين لا يصح أن تسمى مجتمعاً مشتركاً بالمعنى الصحيح، فضلا عن أن الصراع من أجل استغلال سلطة الدولة لخدمة الملكية الخاصة يؤدى إلى تحلل الدولة ويجلب لسلطتها الدمار على حد قوله.

هكذا سار هيجل في نقده لبنية المجتمع الحديث وتركيبته في هذه الفترة إلى حد وصل فيه إلى استبصار الطريقة التي رآها منسبة وصالحة لتجنب الخلط بين الدولة والمصالح الخاصة من جهة وجعل هذه الدولة من جهة ثانية كياناً مستقلا يعلو على الأفراد الذين لن يملكوا إزاءه في هذه الحالة لا حرية القبول ولا الرفض. وفي كتابه (أصول فلسفة الحق) يرفض هيجل نظرية العقد الاجتماعي لأن من الخطأ في نظره القول إن لدى الناس حرية الانفصال أو عدم الانفصال عن الدولة. والأصح هو القول إن من الضروري على نحو مطلق أن يوجد كل شخص في دولة، والتقدم الهائل للدولة الحديثة قياسا بالدولة الإقطاعية يرجع إلى أن الأولى تُعدّ غاية في حد ذاتها وليس في وسع أي شخص أن يتخذ بشأنها تدابير خاصة لأنها تمتلك سلطة قوة مطلقة وسيانَ عندها أن يوجد الفرد أو لا يوجد. إن هيجل يرسم مسارا لتطور التاريخي يمر بمرحلة أولى تفترض تجمعاً واعياً للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل بحيث تكون هذه المرحلة الخطوة الأولى نحو الاشتراكية في الحياة الاجتماعية، وتختلف أشكال المجتمع أو الارتباط المجتمعي باختلاف درجات التكامل التي تم بلوغها فيها، وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم تأتي بعدها النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون وأخيراً الدولة.

ويعرض هيجل هنا ثلاثة أنواع مختلفة من أنظمة الحكم التي ترتبط طبيعتها بطبيعة المجتمعات التي تحكمها وتعتمد عليها ويكون كل نظام منها مرحلة متقدمة بالنسبة إلى سابقه بقدر تعلق الأمر بانجاز مهمة التغلب على التعارضات الناتجة عن اللامساواة. إن النظام الأول للحكم يتميز بأنه ذو طبيعة فوضوية لأن ما يحكمه هو المجموع الأعمى اللاواعي للحاجات وطرق إشباعها، إلا أن المجتمع لابد أن يسيطر على مصيره اللاواعي الأعمى وإن كانت هذه السيطرة ستبقى ناقصة طالما أن ما يسود المصالح هو الفوضى العامة في المصالح. ثم يأتي من بعده النظام الثاني للحكم الذي يصفه هيجل بأنه نظام ذو طبيعة عادلة يتحقق بإيجاد التوازن بين التناقضات والعداوات القائمة في نطاق علاقات الملكية السائدة، ولن يتحقق مبدأ

الحرية في ظل هذا النوع من أنظمة الحكم لأن الحكومة لا تستطيع التخلص من النزاعات القائمة بين المصالح الخاصة. أما النظام الثالث من أنظمة الحكم فإنه لا ينكر عنه شيئا ولكنه يفترض قيامه على الانضباط شبه العسكري ليفضي به بحثه عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية إلى مجتمع يحكمه أشد أنواع أنظمة الحكم صرامة بقدر ما تكون الدولة فيه القوة الوحيدة القادرة على ضمان وحدة المجتمع وتماسكه وسلامته، أو أنها تبدو بوصفها لحظةً كلٍ خاضعٍ للتفكير. إن الوحدة الحقيقية بين الفرد والصالح العام التي تشبث بها هيجل بوصفها الهدف الوحيد للدولة، تؤدي لديه إلى دولة تسلطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية، وهو لا يُشترط في هذه الدولة أن تقوم على قناعة وموافقة الناس الذين يفترض أن عليهم الاكتفاء بالخضوع لها. والوصف الذي يقدمه هيجل للمراحل التي تتخذها أنظمة الحكم في هذه الدولة يعكس مراحل التطور من نظام ليبرالي إلى نظام تسلطي، وهو وصف ينطوي على نقد ضمني للمجتمع الليبرالي، ومؤدى تحليله في هذا الشأن هو أن المجتمع الليبرالي تتولد عنه دولة تسلطية بالضرورة طالما أنها ستبدو بوصفها قوة عسكرية، ويكون الطغيان شرطا ضروريا لهذه الدولة ولو مؤقتاً باعتباره منقذها لذلك فهو ضروري في التاريخ ولكنه ليس سوى برهة فيه لأن دوره هو أن يحقق اندماج الذات الفردية في الكل. فالطغيان تربية على الطاعة ولكنه لا يفرض نفسه تعسفاً لأن عبرره هو ضرورته التاريخية الآنية، وعندما تتحقق الإرادة العامة تزول ضرورة الطغيان ويكون مصير الطاغية الزوال. وعلى هذا الأساس يهاجم هيجل نظرية (القانون الطبيعي) لأنها تبرر في رأيه كل الاتجاهات الخطرة الهادفة إلى إخضاع الدولة للمصالح المتعارضة لمجتمع النزعة الفردية، كما يهاجم أيضا نظرية (العقد الاجتماعي) لأنها لا تدرك أن من المستحيل أن يكون الصالح العام مستمدا من إرادة أفراد متنافسين ومتنازعين.

**طبيعة نظام الحكم عند هيجل:**

ولكن ما هي طبيعة نظام الحكم الذي يجب أن تعتمده الدولة لتستطيع أن تضمن أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل؟ إن المعيار الذي تمسك به هيجل في

تقويمه لأي نوع من أنواع أنظمة الحكم بالنسبة لأية دولة هو قدرة هذا النظام على تحقيق اندماج حقيقي للأفراد في الكل الذي تمثله الدولة وتحميه، وهو ما يتعارض مع التصور النفعي أو الفردي للدولة. وتأسيسا على ذلك يعلن هيجل تفضيله لنظام الحكم الذي يتحد فيه الفرد مع الآخرين اتحادا حراً واعياً في إطار جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيتها الحقيقية، ويجد في النظام الملكي الوراثي تعبيراً صادقاً عن هذا النوع من أنواع أنظمة الحكم. فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح كلها، ولما كان هذا الملك ملكاً بالميلاد فإنه يحكم بالطبيعة دون أن يتأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع لأنه يرتفع فوق كل ما هو جزئي ومشروط ويترفع عنه، وإذ تتجسد الحرية في هذا الملك فإنه سيكون قادرا على أن يتخذ من (أناه) الخالص مصدراً لكل أفعاله ويقرر طبيعة تلك الأفعال وغاياتها تبعاً لهذا الأنا. وتمتزج في تفضيل هيجل لنظام الحكم الملكي الوراثي جملة من الأسباب التي تشمل بنطاقها:

١. واقع النظام الملكي البروسي المطلق.
٢. قدرة النظام الملكي الوراثي على أن يكون استمرارا حقيقيا لنظام نابليون الذي يُكن له بالغ التقدير.
٣. طبيعة منطقة الجدلي المستوحى من جدل أرسطو بشأن توالى الأنظمة السياسية والذي يفيد بأن الاستبداد كأطروحة يستدعي وجود الديمقراطية كأطروحة مضادة ومن الصراع بين هاتين الأطروحتين المتعارضتين تتولد الملكية الوراثية كاستنتاج تركيبي يحتوى على أفضل ما في النظامين.
٤. قدرة النظام الملكي الوراثي على أن يكون رد فعل إيجابي على سلبيات نظام الحكم الجمهوري الذي يضع الفرد في المقام الأول و يرتكز على خلط المجتمع المدني بالدولة.
٥. قدرة النظام الملكي الوراثي على تجسيد صورة الرجل العظيم التي كان هيجل متعلقا بها، إذ أنه يوكل إلى الدولة مهمة مركزية تتمثل بتجاوز فوضى الإرادات الخاصة والمنازعات التي يتسم بها المجتمع المدني لتكون الدولة

هدما للديمقراطية القديمة. هكذا يذهب هيجل إلى أن الديمقراطية مع نهوض المجتمع المدني الذي يتميز بهيمنة النزعة الفردية لم تعد تملك أسباب وجودها إذ جرى تجاوزها لأنها معرضة في العالم الحديث لأن تكون انحلالا كاملا للدولة في المصالح الخاصة. ويتحكم في موقف هيجل المعارض للديمقراطية موقفه السلبي من الشعب الذي يمثل ركيزتها الأساسية، فهو يميز بين تحديده للشعب وموقفه منه، إن الشعب لا يتألف من مجموعة من (الأفراد-الذرات) ولكنه كيان عضوي يكون الأفراد بمثابة أعضاء فيه. وهو ينظر إلى الشعب نظرة ايجابية بقدر ما يمثل كلا أخلاقيا وتنظيماً روحياً يتجاوز الفرد المعزول الذي لا يستطيع أن يحقق نفسه فعلاً في إطار فرديته، ولكنه ينظر إليه نظرة سلبية بقدر ما يتعلق الأمر بسيادته طالما أن تعبير سيادة الشعب يبدو في نظره مجردا من المعنى وأمرا غير مجد وربما خطير. إن الشعب لا يلعب عند هيجل أي دور في تكوين الدولة أو نشاطها السياسي، ويعبّر مثل هذا الموقف عنده عن نوع من الخشية من الحركات الثورية خصوصاً إذا ما تذكرنا أنه دعا إلى الإصلاح لتجنب حدوث ثورة كاملة كالثورة الفرنسية واعتبر أن تقوية البرلمان تؤدي وبمرور الوقت إلى إطلاق القوة المرعبة للشعب. لقد أكد هيجل أن الشعب هو ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد وتكون مواقفه وسلوكياته فطرية وخالية من العقل بقدر ما هي عنيفة وفظيعة، وربما لذلك كان يحرص على وجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية، ولاشك أن موقفه هذا من الشعب كاف لتفسير موقفه المعارض للديمقراطية التي لا تعني إلا حكم الشعب. ونخلص مما تقدم إلى أن هيجل باعتماده في فلسفته على مبدأ الكلية انتهى إلى تمجيد الدولة بوصفها التجسيد الكامل والفعلي لهذه الكلية ومن ثم الاقرار لهذه الدولة بالهيمنة الكاملة علي الأفراد كبديل لحالة فوضى الإرادات الفردية المنعزلة، ودولة بهذه الخصائص والوظائف لا تتطابق في طبيعتها ونوع نظام الحكم فيها إلا من الدولة الملكية الوراثية ولا شيء آخر سواها.

# المبحث الثاني

# الاشتراكية الغربية الرائدة

لم يخفف التقدم الذي حققه النظام الرأسمالي منذ القرن الثامن عشر من حالة البؤس التي ترتبت عليه، ولم يكن مفكرو هذا القرن بغفلة عن ذلك، لكنهم وبالمقابل كانوا على قناعة بأن الليبرالية تحمل في أعماقها القدرة على معالجة هذه الحالة وتجاوزها. إلا أن هذا التجاوز لم يتحقق من الناحية الفعلية لتبقى حالة البؤس معضلة يضيق بها النظام الرأسمالي نفسه ويعجز عن حلها مما يمكن أن يفسر توجه الكثير من مفكري القرن التاسع عشر نحو نوع من الأفكار الاشتراكية. فقد ظهرت في هذا القرن الأفكار الاشتراكية التي كشفت عيوب النظام الرأسمالي في نفس الوقت الذي قدمت فيه مخططاً علنياً متكاملا لتغييره إلى نظام آخر يقوم على أسس اقتصادية واجتماعية مختلفة كليا، إلا أن قيمة هذه الأفكار لا تبدو واحدة، فبعضها يبدو مشوباً بالسذاجة التي من شأنها أن تدفع نحو المغامرة، وبعضها الأخر يبدو مغرقاً في المثالية. ولكن تلك الأفكار تبقى على الرغم من خصائصها هذه تحتل مركز الريادة والتمهيد لنمط آخر من الأفكار الاشتراكية الأكثر رصانة سيظهر بعدها. وسنحاول في هذا المبحث متابعة الأفكار الاشتراكية الغربية الرائدة في إطار اعتبارها أفكاراً اشتراكية طوباوية/خيالية.

<u>الأفكار الاشتراكية الطوباوية في فرنسا</u>

يعتبر (سان سيمون) و (شارل فورييه) من أوائل المفكرين الذين وضعوا أفكارا اشتراكية طوباوية/خيالية، وأولهما هو الممثل الأول وربما الأكثر شهرة لهذه الأفكار. ولد (هنري كلود سان سيمون ١٧٦٠-١٨٢٥م) في باريس من عائلة أرستقراطية، وجند نفسه إلى جانب الثوار في حرب الاستقلال الأمريكية، واشتهر طيلة فترة الثورة الفرنسية بوصفه من أنصار المساواة. وقد عبر سيمون عن أفكاره الاشتراكية ابتداء من عام ١٨٠٢م، وبرز بعد عام ١٨١٥م بوصفه رئيس المدرسة

الاشتراكية الطوباوية. يعتبر سان سيمون أن تطور العقل الإنساني هو القوة المحركة للتطور الاجتماعي، وتأسيسا على هذا فقد اعتبر أن تطور هذا العقل هو السبب استبدال نظام العبودية تاريخياً بالنظام الإقطاعي، كما ذهب إلى الاعتقاد بأن تحطم النظام الإقطاعي هو النتيجة الطبيعية لتطور العلوم الطبيعية والرياضية بالإضافة إلى تطور الفن والأخلاق. ولاشك أن معتقداته هذه منعته من تلمس أهمية العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ودورها في التطور التاريخي، إلا أنه لم يغفل تماماً أهمية هذه العوامل المادية ودورها، فقد اعتبر أن السياسة هي (علم الإنتاج)، وتتضمن هذه الإشارة، بشكل من الأشكال، التأكيد على أهمية الاقتصاد بالنسبة للمؤسسات السياسية، كما قال بأن كل بنية اجتماعية تترك محلها لبنية جديدة عندما تتوقف الأولى عن أن تكون متطابقة مع حاجات الإنسان.

ضمن هذا الإطار سيصوغ سان سيمون أفكاره الاشتراكية فيرى أن الرأسمالية مؤقتة كما كان الحال بالنسبة إلى الإقطاع، ويؤكد بأن المجتمع بحاجة للبناء، فمن المناسب إذا وقبل كل شيء أن يعمل كل الناس وأن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم عمالاً مرتبطين بورشة كبيرة. وهو يرى بأن السلطة في النظام الصناعي ستكون في أيدي العلماء ورؤساء المشاريع في الوقت نفسه الذي يتم فيه جر الحرفيين إلى موضع القيادة، وأن الطبقة الصناعية هي التي ينبغي في رأيه أن تلعب الدور الأول، وهو يقصد بالطبقة الصناعية كل المنتجين والمستثمرين وأرباب العمل والمزارعين وعمال الصناعة والمصرفيين والمثقفين، فإلى هذه الطبقة يعود الأمر في تنظيم المجتمع وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس عن طريق إزالة النبلاء والطفيليين وتطوير الإنتاج وتحقيق الرفاهية المادية والتعليم العام. إلا أن سان سيمون سيذهب بأفكاره الاشتراكية إلى ما هو أبعد من ذلك في كتابه (المسيحية الجديدة)، حيث سيبدو فيه بوصفه الناطق باسم الطبقة العاملة معلنا أن تحرير هذه الطبقة هو الهدف النهائي لكل جهوده. كما أنه ذهب إلى الاعتقاد بأن إدارة الأشياء ستحل محل إدارة الناس في النظام الاشتراكي ومن ثم فلن تكون هناك في هذا النظام سلطة سياسية ولا إنسان مشاكس يقتضي العقاب لأن الإنسان يعيش

في مجتمع يجعل من الإصلاح الاجتماعي هدفاً له مشيرا بذلك إلى قدرة المجتمع الاشتراكي على تحقيق الوحدة المعنوية والسياسية بفعل الجهد المميز للنخبة.

وبعد موت سان سيمون حاول أتباعه، وتحديدا فوربيه، الاستفادة من الغلاف الديني والأخلاقي الذي قدم فيه سان سيمون أفكاره في كتابه (المسيحية الجديدة) ليجعلوا من اشتراكيته نظرية دينية. وسعى هؤلاء إلى تشكيل مدرسة خاصة بهم على غرار الكنيسة، ولكن هذه المحاولات كان يصيبها الفشل بعد سنوات قليلة من قيامها. ويحتل (شارل فورييه ١٧٧٢-١٨٣٧م) مكاناً بارزاً في الفكر الاشتراكي الطوباوي، وهو من أسرة تجارية فرنسية لكنه أضاع ثروته والتحق بالخدمة العسكرية ثم عمل مندوباً تجارياً متجولاً وموظفا في مخزن وأمين صندوق. ظهر كتاب فورييه الأول (نظريات الحركات الأربع ومصائر العامة) عام ١٨٠٨م وفيه يتحدث عن الحركات الأربع المادية والعضوية والحيوانية والاجتماعية وكلها تخضع عنده لنفس القانون العام المتعلق بالتناسق والجذب والتوافق، وهو يعتبر أن مهمته الأساسية تتلخص في توسيع قانون الجذب ليشمل تطور المجتمع لأن الحركة في الطبيعة والمجتمع ليست بسيطة وإنما معقدة وربما مضاعفة.

ويحتل نقد المجتمع الرأسمالي مكاناً مميزاً في نظرية فورييه، حيث أكد على الجوانب السلبية لهذا المجتمع سواء تمثلت بالفوضى الصناعية أو الخداع والاضطهاد أو إفقار الجمهور أو البؤس المتولد في حضارة الوفرة أو الأزمات الوفيرة التي هي التجلي الأوضح للمرض الاجتماعي والبرهان الساطع على أن النظام الرأسمالي يمثل العالم المقلوب أو الميكانيكية المعكوسة. وعلى أساس نظرية الجذب الانفعالي رسم فورييه صورة طوباوية/خيالية لتنظيم العمل الجماعي في المجتمع الذي يتطلع إليه، وهو يسمي وحدة الإنتاج في هذا المجتمع بـ (المُشترَك) ويعتبرها المعزوفة التي تتوافق فيها كل الانفعالات. فكل عضو من أعضاء المشترك ومن خلال إسهامه في العمل طبقا لكفاءاته وميوله يتلقى الإمكانية لإشباع انفعال الحب لأنه يغير عمله كل ساعتين، أما انفعال المنافسة الذي يتميز بخاصية

الفلسفة السياسية وعالج فيه موضوع الملكية الاقتصادية الذي يتمتع بأهمية خاصة بالنسبة لتطور الأفكار الاشتراكية الطوباوية. وينطلق كودوين في معالجته لهذا الموضوع من مبدأ المنفعة ولكنه يستخدم هذا المبدأ بشكل يجعل مقدماته ونتائجه متعارضة مع ما ذهب إليه الفكر الليبرالي لأنه يجمع بين مبدأ المنفعة وفكرة وجوب خضوع المجتمع لمبدأ التعقل مؤكدا في هذا الشأن على أن كل فرد يسير وراء مصلحته الشخصية ويبحث عن الحد الأعلى من السرور، لكن الناس من الناحية الأخرى مخلوقات عاقلة تفهم جيداً ضرورة تطبيق مبدأ المنفعة بطريقة غير متحيزة بما يعني أن من حق كل واحد أن يطالب بالسرور بشرط ألا تكون سعادته هذه سببا في حرمان شخصاً آخر من سرور أعظم الأمر الذي يعني تطبيق مبدأ المنفعة طبقاً لمقتضيات العدالة التي هي المبدأ الوحيد الذي تقوم عليه الأخلاق. وانطلاقا من هذا يجند كودوين نفسه لنقد حق الملكية الاقتصادية الخاصة بالمفهوم الذي كان شائعاً في زمانه لأن الشكل الشرعي الوحيد للملكية عنده هو ملكية الأشياء التي تنبعث منها مجموعة من المزايا والمسرات أكبر من مجموعة المزايا والمسرات التي تنبعث من شكل آخر من ملكية هذه الأشياء، والملكية الاقتصادية الخاصة لا تكون شرعية لديه إلا إذا كانت الأشياء قد توزعت بنسبة حاجات كل فرد، أما العودة إلى النظام الطبيعي للأشياء فتستوجب عنده إلغاء الملكية. لذلك فقد طالب كودوين بمجتمع يستفيد فيه كل فرد من العمل المشترك بنسبة حاجاته، مثلما طالب أيضا بمجتمع بلا حكومة. ولكن كيف يتم الوصول إلى تحقيق مثل هذه الأهداف؟ إن كودوين يرفض تحقيقها بالثورة العنيفة مثلما يرفض أيضا كل شكل من أشكال الإكراه الذي يمارس على الأفراد من أجل الحصول على المزيد من المساواة لأن كل أكراه هو في رأيه شكل من أشكال الشر الذي يتناقض مع مبدأ المنفعة. وبذلك فإن كل ما كان يدعو إليه كودوين هو تغيير الأخلاق تدريجياً لأن من شأن هذا في اعتقاده أن يدفع بالأثرياء إلى التخلي بشكل إرادي عما يملكونه من أموال زائدة.

من جانب آخر حاول (روبرت أوين ١٧٧١-١٨٥٨م) أن يضع نظرية اشتراكية عامة تخص التطور الاجتماعي مركزا اهتمامه في هذا الخصوص على

تحسين أخلاق الفرد ليبقى بذلك مخلصاً للتقليد النفعي الذي شاع في القرن الثامن عشر وكان كودوين أحد ممثليه. ويربط أوين بين الإصلاح الأخلاقي وتحولات النظام الاقتصادي، وكتبه الأساسية المكرسة لهذا الموضوع بالدرجة الأساسية هي (نظرة جديدة حول المجتمع أو مقالة حول مبدأ تكوين الخُلُق الإنساني) و(العالم الأخلاقي الجديد) والتي يؤكد فيها أن الفرد نتاج للبيئة التي يعيش فيها لذلك فإن أي أصلاح له يجب أن يبدأ بتغيير هذه البيئة. ولقيادة المجتمع نحو حالة من التجانس التام يدعو أوين إلى الأخذ بسياسة فعالة لتحسين شروط حياة الإنسان التي تشكل بيئته وقوام هذه السياسة علم الأخلاق الذي يتلخص مبدأه الأساسي في أن الناس لهم مصلحة في الاتحاد والتعاون في العمل وهو ما كان أوين يسعى إليه بشكل عملي لأنه كان رجل عمل أكثر مما كان رجل نظرية. ففي سن الخامسة والعشرين أصبح أوين وبجهده الخاص واحداً من أكبر النساجين في انجلترا، ثم أدار مصنعاً يضم أكثر من ألفي عامل. ومنذ أن أمتلك السلطة داخل هذا المصنع بدأ العمل من أجل الإصلاح الأخلاقي، فنجح في القضاء على ظاهرة تعاطي المشروبات الكحولية التي كانت شائعة بين العمال، ومن أجل تخليص عماله من استغلال التجار الصغار نظم بيع المواد الغذائية لهم بسعر الجملة، كما عمل ضد السرقة داخل المصنع عن طريق نوع من التوجيه الذهني لينجح في النهاية في أن يحظى بثقة عماله عن طريق الإبقاء على أجورهم أثناء توقف العمل لمدة أربعة أشهر. إلا أن المساهمين معه في هذا المصنع لم يقتنعوا بالفائدة التي تترتب على هذه الجهود فعملوا على تصفية المشروع ليقوم أوين بتأسيس شركة جديدة مكرسة لخلق مصنع نموذجي، وأسهم في الوقت نفسه في حملة من أجل توفير الضمانات اللازمة لعمل الأطفال. ثم اتجه إلى التفكير بضرورة تغيير البيئة الاقتصادية تغييراً جذرياً وتنظيم الإنتاج التعاوني على أساس الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج. وإذ اعتبر أوين أن الملكية الخاصة هي مصدر الأنانية في حياة الناس فقد حددت خطته مدة زمنية معينة يحصل الأفراد خلالها على العقلية الجماعية تمهيدا لإزالة هذه الملكية، ويبدأ تطبيق هذا النظام على العمال العاطلين أولا بأن يتم تجميعهم في قرى تعاونية تضم كل

قرية منها قرابة ١٢٠٠ فرد وتتم داخلها ممارسة الزراعة والعمل الصناعي في الوقت نفسه. غير أن أوين فشل في تطبيق مشروعه هذا في انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، فقرر معالجة الأمر بطريقة أخرى، فتوجه إلى عمال المعامل الرأسمالية واقترح عليهم تأسيس تعاونيات استهلاكية طبقاً لصيغة خاصة. وإذا كانت هذه الحركة التعاونية قد حققت في البداية نجاحاً كبيراً، فإنها سرعان ما تصدعت لأن التعاونيين لم ترتقوا بخلقهم إلى مستوى المبادئ التي وضعها أوين في التخلي عن مصالحهم الذاتية الآنية، دون أن يثنه فشله الأخر هذا عن العمل من أجل مشاريع أخرى في إطار التصور الاشتراكي التعاوني.

<u>الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا</u>

ولدت الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا في فترة كان فيها النظام الرأسمالي الحديث ما زال قيد التكوين، وتقترب هذه الأفكار إلى حد كبير من الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي ظهرت في فرنسا قبل نصف قرن من ظهورها في ألمانيا، غير أن الأفكار الاشتراكية الطوباوية الألمانية تتميز عن مثيلتها الفرنسية بطابع أيديولوجي واضح وعميق. ويرتبط تكوين الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا بتطور اليسار الهيجلي الذي عبّر عن تطلع البرجوازية الألمانية من خلال الليبرالية لكنه واجه فيما بعد، ولو في جزء منه، مهمة التحول عن الليبرالية إلى الاشتراكية، وتظهر هذه الأفكار بشكل خاص عند كل من لودفيغ فويرباخ و موسس هس.

ترتبط أصول الأفكار الاشتراكية الطوباوية في ألمانيا بنقد اليسار الهيجلي للفكر الديني، وهو النقد الذي اعتمده وأوصى به بوجه خاص (لودفيغ فويرباخ ١٨٠٤-١٨٧٢م) لاسيما في نظريته عن الاستلاب الديني التي صاغها في كتابه (جوهر المسيحية). وقد استخلص فويرباخ من نقده الديني مذهباً اجتماعيا أوضح فيه أن العيب الأساسي في الدين هو أنه يقود الإنسان إلى أن يجعل أفضل ما فيه، وهو النوعيات الخاصة بالإنسان، غريبة عليه بقدر ما أنه يجعل هذه النوعيات

خارجية ومستلبة من قوة غيبية الأمر الذي يجعل من هذا الإنسان فرداً ضعيف الشأن وأنانياً ومعزولاً عن الجماعة وعن حياة النوع الإنساني التي هي الوحيدة التي تتطابق مع طبيعته الحقيقية. وليستعيد الإنسان جوهره الذي استلبه منه الدين بهذا الشكل ويستطيع العيش في حياة جماعية، يرى فويرباخ ضرورة تبديد التصور الديني وإعادة إدراج النوعيات الإنسانية في الإنسان بعد أن كانت القوة الغيبية الدينية قد استلبتها منه، فإذا تجدد الإنسان بهذا الشكل واتحد بالجماعة فسيتخلص من الأنانية التي هي مصدر عدم العدالة وعدم المساواة والبؤس في حياته. وانتهى فويرباخ في كتابه (مبادئ فلسفة المستقبل) إلى أن حدوث ذلك سيمنع الإنسان من التعلق بحب هذه القوة الغيبية بقدر ما سيجعل من حب الإنسانية قانون حياته. وقد تضمنت هذه الفلسفة المحاولة الأولى لإقامة مذهب اشتراكي انطلاقا من نقد للنظام الرأسمالي يتخذ على المستوى الاقتصادي-الاجتماعي صورة نقد مركب لاستلاب قوة العمل الأجير في البضائع التي ينتجها في النظام الرأسمالي وللفردية الناجمة عن أسلوب التملك القائم على الملكية الخاصة، وهو نقد توسسه هذه الفلسفة على نقدها للدين والاستلاب المرتبط به والناجم عنه والذي اعتبرته عقبة أمام الحياة الاجتماعية بسبب الأنانية والفردية التي يولدها. وبذلك فإن هدف القضاء على الاستلاب الديني لإقامة حياة جماعية تتطابق مع الطبيعة الحقيقية للإنسان قد انعكس في فلسفة فويرباخ في صورة اقتصادية اجتماعية تؤكد على ضرورة إلغاء المجتمع البرجوازي القائم على الفردية والأنانية واستبداله بمجتمع اشتراكي.

أما (موسس هس ١٨١٢-١٨٧٥م) فقد كان عضواً في مجموعة صغيرة تضم شباباً هيجليين سرعان ما تحولوا من الليبرالية إلى الاشتراكية، وبتأثير الاشتراكية الفرنسية واعتبارا من عام ١٨٤١م بدأ هيس يعتبر الليبرالية عاجزة عن حل القضية الأساسية التي تتمثل في نظره في القضية الاجتماعية، ويعلن بأن التحرر الكامل للإنسانية مهمة يختص بها عصره ولن يتم إنجازها عن طريق الإصلاح لا الديني ولا السياسي بل عن طريق الثورة الاجتماعية التي تحقق التحول الجذري للمجتمع، ولن تقوم هذه الثورة على النقد البسيط للواقع وإنما على النقد

والنشاط الجذري الفعال. إلا أن المفهوم الاشتراكي الذي انتهى إليه هس في نقده للمجتمع بقي غامضاً حاله في ذلك حال جميع الاشتراكيين الخياليين الذين طرحوا مسألة تحقيق الاشتراكية كشرط أساسي دون أن يستطيعوا ملاحظة العلاقة بين الاشتراكية والقوى الاجتماعية الناشئة في إطار المجتمع الرأسمالي والناشطة فيه. وحدد هس بعد ذلك مفهومه الخاص للاشتراكية في مجموعة مقالات استوحت الجزء الأكبر من أفكارها من فويرباخ الذي كان يتمتع بتأثير كبير على المستوى الفكري، وانتهى هيس في هذه المقالات إلى ضرورة إلغاء الملكية الخاصة والتنافس واستبدال النظام الرأسمالي بالنظام الاشتراكي الذي هو النظام الوحيد الذي يسمح بإزالة الأنانية وإقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أساس الحب. ونخلص من متابعة الأفكار الاشتراكية للرواد الأوائل إلى أن هذه الأفكار تكشف عن أبعاد مختلفة ومنازع متنوعة مما أكسبها في مجموعها نوعاً من الغنى الفكري، ولاشك أن الأفكار الاشتراكية اللاحقة، لاسيما الماركسية وما بعد الماركسية، ستفيد من هذا الغنى الفكري في الوصول إلى منتظمات فكرية مترابطة ومتناسقة وهو ما سيوضحه الفصل القادم.

# الفصل الثاني

# الماركسية والاشتراكية الإصلاحية الغربية

# المبحث الأول

## الماركســـــية

عندما يراد وضع الماركسية في مكانها من تاريخ الفكر السياسي عامة والفكر السياسي الغربي الحديث خاصة تمهيدا لدراستها كواحد من التيارات الفكرية السياسية الغربية التي عرفها القرن التاسع عشر، فلابد في هذا الخصوص من تحاشي منظورين خاطئين يرى الأول في الماركسية منتظما فكريا وجد خارج الطرق التقليدية التي توجد بموجبها الثقافة والحضارة، ويرى فيها الثاني منتظما فكريا بعيداً عن التركة الفكرية للثقافة والحضارة الأوروبيتين. ويكمن خطأ هذين المنظورين في أن الماركسية وكأي تيار فكري إنساني آخر خضعت في وجودها للظروف الموضوعية لتطور المجتمع الرأسمالي الغربي الحديث وما صاحب ذلك من تغيير في واقع الطبقات الاجتماعية ووعيها العام، ومن ثم فإنها ليست مقطوعة عن الإرث الحضاري الأوروبي مكتفين بالإشارة هنا إلى أنها استوحت أساسها المادي من النزعات المادية الأوروبية في القرن الثامن عشر، واستوحت أساسها الجدلي من النزعات الجدلية الإغريقية القديمة التي كانت أساسا لجدل هيجل في القرن التاسع عشر، واستوحت أساسها الاجتماعي-الاقتصادي الاشتراكي من الاشتراكية الخيالية الأوربية. إلا أن كل ذلك لم يجعل من الماركسية تكرارا واجترارا لما سبقها حيث طبعت كل ما أخذته عن غيرها بمعطيات وصفية وتحليلية جديدة لم تكن مألوفة من قبل ويأتي في مقدمها التناقض والصراع الطبقي. وبقدر ما كان الفهم والتفسير الماركسيين لهذه المعطيات الجديدة سبباً في ظهور الماركسية وتطورها في إطار الفكر السياسي الغربي في القرن الثامن عشر، فقد كانت مفاهيمها وتفسيراتها الأخرى سببا في ظهور تيارات فكرية أخرى أيضا في ذلك القرن جسدها المفكرون الاشتراكيون الإصلاحيون الغربيون الذين وجدوا لهم مكانا في الفكر الاشتراكي الغربي الحديث إلى جانب الماركسيين الذين حافظوا على الماركسية في أصولها التقليدية الأولى.

يعتبر (كارل ماركس ١٨١٨-١٨٨٣م) المؤسس الفعلي للماركسية، والتأكيد على هذه الحقيقة ضروري من أجل تعيين مركز زميله فردريك أنجلز في نشوئها. فقد كان الإسهام الأكبر لهذا الأخير مع ماركس في ميدان العمل السياسي، أما إسهامه في ميدان العمل الفكري الذي أدى إلى نشوء الماركسية فقد كان ضئيلاً فلم يتجاوز تبسيط أفكار ماركس ومتابعة تطبيقاته المختلفة وهو ما يصدق بشكل خاص على (جدل الطبيعة) أفضل كتب أنجلز. ولد ماركس في ألمانيا وأنهى فيها دراسته بالحصول على الدكتوراه عن أطروحته الجامعية حول فلسفة الطبيعة لدى ديموقريطس وأبيقور. وبين اليمين الهيجلي الذي ظل مخلصاً لروح معلمه التي ساندت النظام القائم، واليسار الهيجلي الذي تمسك بتعاليم هيجل لكنه رفض نزعته الروحية وعارض أفكاره التي تضفي الشرعية على النظام القائم، اختار ماركس الانتماء إلى اليسار الهيجلي متبنيا في إطاره اتجاهاً راديكالياً ديمقراطياً اشتراكياً. وبالجمع بين لقانون الجدلي (الديالكتيكي) لتطور العالم والتاريخ عن هيجل، ونظرية فويرباخ عن الاستلاب الديني ونزعته الإنسانية المادية، ونظرية هس عن الاستلاب الاقتصادي في النظام الرأسمالي، ونظرية الفوضويين برودون وباكونين عن إزالة الدولة، والنظريات الاشتراكية الفرنسية والانجليزية والألمانية، توفرت لماركس مصادره الفكرية الأساسية الثلاثة: الفلسفة الألمانية والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والاقتصاد السياسي الانجليزي التي مزجها جميعا في صياغة وتركيبة جديدتين أنتجت المنتظم الفكري الذي نعرفه اليوم تحت مسمى الفكر الماركسي.

وبسبب المضايقات التي تعرض لها ماركس من الحكومة البروسية، فقد ترك ألمانيا إلى باريس في عام ١٨٤٣م ليمارس الصحافة هناك ويتعرف على الكتاب والاشتراكيين الفرنسيين أمثال برودون والفوضوي الروسي باكونين الذي سيدخل معه لاحقاً في نزاع حاد ثم يبدأ صداقته مع أنجلز. وإثر مقالة عنيفة له في إحدى صحف المهاجرين الألمان طُرِدَ ماركس من باريس بناء على طلب من الحكومة البروسية فتوجه إلى بروكسل عام ١٨٤٥م ليقوم في السنة نفسها بسفرة دراسية إلى انجلترا مع أنجلز ليتعرف على الحركة العمالية الانجليزية وصحفها.

وبعد أن أخذت الحركة العمالية في هذه المرحلة طابع الحركة الدولية أسس ماركس وأنجلز في بروكسل عام ١٨٤٦م لجان المكاتبة الشيوعية التابعة لجمعية (عصبة العادلين) السرية في لندن. وفي مؤتمرها المنعقد في لندن عام ١٨٤٧م والذي لم يحضره ماركس، تحولت هذه العصبة لتصبح (عصبة الشيوعيين) بناء على اقتراح من أنجلز الذي اشترك مع ماركس في وضع النظام الخاص للعصبة الجديدة وبيانها الذي سينشر عام ١٨٤٨م باسم (البيان الشيوعي) ويعد من أشهر النصوص الفكرية الماركسية والشيوعية. وفي عام ١٨٦٤م شهدت لندن تنظيم اجتماع واسع مثل فيه ماركس العمال الألمان وولدت عنه (الأممية الشيوعية الأولى) التي سبق وأن وضع لها ماركس نظامها من قبل وأصبح الآن المنظر البارز لها والسياسي الأول فيها. وعندما انتهت الحرب البروسية الفرنسية عام ١٨٧٠م بخسارة فرنسا، تسبب ذلك في اندلاع ثورة نشأت عنها كومونة (شعبية) باريس عام ١٨٧١م التي كانت أول محاولة لاستيلاء العمال على السلطة وكان للأممية الشيوعية الأولى دورها الفاعل فيها وإن كانت هذه الأممية قد توقفت عام ١٨٧٦م.

تضمنت أعمال ماركس الفكرية كتابه (نقد فلسفة الدولة عند هيجل)، و(مخطوطات الاقتصاد السياسي والفلسفة) المعروف بـــ (مخطوطات ١٨٤٨)، و(البيان الشيوعي) الذي حرره بالتعاون مع أنجلز ونشر في لندن عام ١٨٤٨م، و(العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي) الذي كتبه بالتعاون مع أنجلز ونشر عام ١٨٤٥م، و(الأيديولوجية الألمانية) الذي كتبه بالاشتراك مع أنجلز وهس عام ١٨٤٦م، و(فلسفة البؤس) ونشر عام ١٨٤٧م، و(الحرب الأهلية في فرنسا) ونشر عام ١٨٤٩م، و(نقد الاقتصاد السياسي) ونشر عام ١٨٥٩م، و(رأس المال) وبدأ بنشره عام ١٨٦٧م، و(نقد برنامج كوتا) ونشر عام ١٨٧٥م. وإذا ما كانت فلسفة هيجل ذات طبيعة مثالية، فإن فلسفة ماركس المنتشرة في هذه المؤلفات تتميز بأنها فلسفة مادية تقوم على مقولة أساسية تفيد بأن الأشياء والظواهر تمثل واقعاً ماديا موضوعياً يوجد خارج الوعي وينعكس فيه. بيد أن فلسفة ماركس المادية تتميز بأنها جدلية أيضا فهي إذا فلسفة مادية جدلية، وقد عرّف أنجلز الجدل بأنه نظرية

القوانين العامة للحركة والتطور في ميدان الطبيعة والمجتمع الإنساني والفكر، والتطور هو الحركة من أسفل إلى أعلى ومن البسيط إلى المعقد وليس الحركة في إطار دائرة، ويكمن أصل التطور في التناقض الذي هو جزء من طبيعة الأشياء والظواهر، ويكشف قانون الوحدة وصراع الأضداد عن أصول التطور وقواه المحركة، أما قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية فيكشف عن الخاصية المتصاعدة للتطور. إلا أن أسس المادية الجدلية عند ماركس لا تعنينا هنا في حد ذاتها بل تعنينا تطبيقاتها في ميدان آخر من فلسفته هو المادية التاريخية، فبعد أن يوضح ماركس أن التغير في أسلوب الإنتاج يحكم صيرورة التاريخ، يبحث في التاريخ عن أسباب هذا التغير ويجدها في التناقضات الاقتصادية والاجتماعية مما يكسب ماديته التاريخية طابعاً جدلياً. لقد استنتج ماركس من دراسته للتاريخ أن أسلوب الإنتاج يحكم التنظيم الاقتصادي للمجتمعات الإنسانية بقدر ما يحكم أيضا تنظيمها الاجتماعي، فالعلاقات الاجتماعية التي تتخذ شكل نظام اجتماعي معين لابد أن تتوافق مع قوى الإنتاج السائدة في ظل تلك العلاقات ونظامها الاجتماعي، ومن ثم فإن كل تغير مهم في هذه القوى الإنتاجية يؤدي بالضرورة إلى تغير مقابل ومواز في العلاقات الاجتماعية التي تصاحبها وتحتضنها ليتغير استتباعا الواقع المجتمعي اجتماعيا بقدر ما يتغير اقتصاديا أيضا. ويحدث هذا التغير عادة بشكل جدلي عن طريق التعارض بين قوى الإنتاج (النظام الاقتصادي) وعلاقات الإنتاج (النظام الاجتماعي)، فالتناقض والتعارض بين قوى الإنتاج الجديدة وعلاقات الإنتاج القديمة (التنظيم الاجتماعي السابق) يولّد ثورة تخلق علاقات إنتاج جديدة (تنظيم اجتماعي جديد) تتوافق مع قوى الإنتاج الجديدة وتتناسب معها. ويتم التعبير عن هذا التناقض على المستوى السياسي والاجتماعي من خلال صراع الطبقات الذي هو العنصر المحرك للصيرورة التاريخية. إن ماركس وهو ينكر على الأفكار أية قيمة وواقع مطلقين، يربط المعرفة بالتجربة التي هي عنده الوحيدة القادرة على إثبات واقعية الفكر وفعاليته، ومن ثم فإن تغير الأساس المادي للمجتمع (البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي) يتطلب ويستدعي تغيرا مقابلا وموازيا أيضا في

مجموع الأفكار والمفاهيم السياسية والفلسفية والدينية والأخلاقية والأدبية والفنية السائدة في المجتمع والتي تشكل بدورها واقعاً اجتماعيا مهماً يؤثر في مسيرة التاريخ ويُغيّر إيقاعاتها ونماذجها إن لم يُغيّر خط سيرها العام.

<u>الدولة عند ماركس</u>

إن المفهوم الأساسي الذي يحكم أية حركة سياسية في نظر ماركس هو مفهوم الطبقة/الطبقات الاجتماعية التي يحددها بدلالة الدور الذي تلعبه في عملية الإنتاج. فالطبقة العاملة مثلاً، تتحدد بوصفها:

١. الطبقة التي لا تمتلك وسيلة إنتاج لكنها تمارس عملية الإنتاج من خلال بيعها لقوة عملها إلى أصحاب العمل الإنتاجي.

٢. الطبقة التي تمتلك وعياً واضحاً بالمركز الذي تشغله في المجتمع الرأسمالي ورسالتها التاريخية فيه.

وبذلك فإن ماركس لم ينظر إلى العلاقة بين الطبقات في شكلها السلبي بل نظر إليها في شكلها الايجابي لتبدو علاقة صراع بالدرجة الأساسية. وتتحدد الدولة عند ماركس باعتبارها قوة ناتجة عن المجتمع لكنها تحتل موقعها فوقه وتمارس وظائفها فيه كأداة تستخدمها الطبقة أو الطبقات المُستغِلّة في إطار الصراع بين الطبقات لاستلاب الطبقة أو الطبقات المُستَغَلّة وإخضاعها وإدامة وتعميق استغلالها لها، وتضيف الدولة في شكلها الديمقراطي الرأسمالي إلى الاستلاب الاقتصادي والاجتماعي للطبقة العاملة استلابا أيديولوجياً من خلال تشكيلها لأوهام الأفراد والفئات والطبقات عن الديمقراطية الرأسمالية، لذلك يكون الحصول على السلطة هو المهمة الأساسية للطبقة العاملة في صراعها مع الطبقة الرأسمالية. ويحدد ماركس ثلاث خصائص للتحرر السياسي تعبر عن الأوجه الأساسية الثلاثة للديمقراطية الرأسمالية سبق وأوردها أيضا إعلان حقوق الإنسان والمواطن وهذه الخصائص هي:

١. إن هذا التحرر السياسي وعلى الرغم من كل الأوهام التي يولدها بحكم طبيعته النظرية المجردة يتميز بخاصية طبقية لأنه يعبر عن المتطلبات العميقة لتطور الاقتصاد والمجتمع الرأسمالي.

٢. إن هذا التحرر السياسي يمثل وضعاً متقدماً بالقياس إلى النظام الإقطاعي لكنه ومهما كان نوعه ليس كافيا لأنه يسمح بوجود كل حالات عدم المساواة المتأتية عن العلاقات الطبقية للرأسمالية مع إضفاء طابع نظري مجرد على تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات في إطار هذه العلاقات.

٣. إن هذا التحرر السياسي يرتبط تاريخياً باضطهاد اجتماعي لأن البرجوازية شكلت دولتها من أجل ضمان استمرار العلاقات الطبقية للنموذج الرأسمالي والحفاظ عليها ضد الماضي الإقطاعي وضد غير المالكين.

إن التحرر السياسي الذي حققته البرجوازية في صراعها ضد الإقطاع مرحلة متقدمة في مسيرة التحرر الإنساني بقدر ما هي ضرورية لانجاز هذه المسيرة التي لن تتحقق بشكلها الكامل والشامل إلا بالاشتراكية ومعها ومن خلالها، ولن تأتي مرحلة التحرر الاشتراكي إلا كمرحلة لاحقة للتحرر البرجوازي وناتجة عنها. لذلك فإن الدولة وبكل أشكالها كانت وستكون دولة طبقية لأنها نتاج للصراع الطبقي وأداة تستخدمها الطبقة المضطهِدة لاستغلال الطبقة المضطهَدة. وتزداد سلطة الدولة إكراهاً واضطهادا بقدر ما تزيد قوة الصراع الطبقي وحدته لتكون الدولة بذلك وعلى الدوام شكلا من أشكال دكتاتورية طبقة معينة وأداة من أدوات هذه الدكتاتورية. ويترتب على ذلك أن إحدى الأطروحات الأساسية الثابتة عند ماركس هي أن على الطبقة العاملة، في حال استيلائها على الحكم، أن تعطي لدولتها وسلطتها بالضرورة شكل دكتاتورية الطبقة العاملة لأن هذه الطبقة لن تستطيع وضع نهاية للبرجوازية إلا باستيلائها على السلطة السياسية وتحويلها للدولة إلى شكل من تنظيم الطبقة العاملة ذات الهيمنة. ودكتاتورية الطبقة العاملة هذه شكل

من أشكال الهيمنة الطبقية، لكنها شكل يتميز ب طبيعته الانتقالية لأن الهدف منه هو وضع نهاية للتناقضات الطبقية وجعل الدولة بحد ذاتها غير مجدية بما يوفر الشروط اللازمة لزوال هذه الدولة في النهاية. إن الدولة كما يقول ماركس ليست ظاهرة أبدية لأنها لم توجد في المجتمعات البدائية التي لم توجد فيها طبقات اجتماعية متناقضة ومتصارعة تحتاج بسبب تناقضاتها وصراعاتها هذه إلى وجود الدولة لتدعم موقف الطبقة المسيطرة في مواجهة الطبقة الخاضعة وعلى حسابها. فإذا كانت الدولة لا تظهر إلا بظهور الطبقات الاجتماعية وتناقضاتها وصراعاتها لتكون أداة بيد المستغلين والمسيطرين لضمان مصالحهم الاقتصادية الطبقية وتأمين هيمنته الاجتماعية والسياسية والفكرية فإنها لن تزول إلا بزوال هذه الطبقات الاجتماعية وانتهاء تناقضاتها وصراعاتها. وعندما تضع دكتاتورية الطبقة العاملة نهاية لاستلاب البرلمان البرجوازي للعمال والأمة فإنها بذلك ستحقق الديمقراطية الحقيقية التي لن تكون مكرسة لصالح أصحاب الامتيازات كالديمقراطية الإغريقية المكرسة لصالح مُلاك العبيد، أو الديمقراطية البرجوازية المكرسة لصالح أصحاب رؤوس الأموال، وإنما ستكون ديمقراطية مكرسة لصالح الجميع. وإذ تضع دكتاتورية الطبقة العمالية نهاية للاستلاب المقترن بوجود الدولة كأداة هيمنة على المجتمع فإنها ستمهد الطريق لقيام الديمقراطية الحقيقية التي لن تعود معها من حاجة لوجود الدولة أصلا. إن الماركسية بشكلها هذا كانت لها انعكاساتها على مجمل الفكر الاشتراكي وستكون هذه الانعكاسات الفكرية موضوع متابعة المبحث القادم.

# المبحث الثاني

# الاشتراكية الإصلاحية الغربية

إذا كان الاشتراكيون الإصلاحيون الغربيون يشتركون مع الماركسية في إيمانها بالاشتراكية وسعيهم لتحقيقها، فإنهم يفارقونها ويختلفون عنها في استبعادهم لكل الأساليب الثورية التي دعت الماركسية لاستخدامها في تحقيق الاشتراكية واعتمادهم في ذلك وبصورة عامة على البرلمانية كأسلوب في العمل السياسي. فقد آمنت الماركسية بأن تغيير الشروط القائمة يتطلب تغييراً في طبيعة الأحزاب العمالية وسياساتها لتتحول إلى أحزاب جماهيرية، ويبدو أن أنجلز لاحظ في سنواته الأخيرة التغيير الذي طرأ على هذه الأحزاب فأشار إلى أن أسلوب كفاح عام ١٨٤٨م قد شاخ اليوم. فتلقف بعض الاشتراكيين القائلين بارتباطهم بالماركسية هذه المقولة وأسسوا عليها مقولة أخرى جديدة تفيد بضرورة تغيير أسلوب عمل الأحزاب الاشتراكية واعتماد البرلمانية كأساس له، لتنشأ الحركة الاشتراكية الإصلاحية الغربية في ظل هذه الأجواء كنتاج فكرى للاشتراكيين الإصلاحيين ذوي النزعة البرلمانية. وسنقتصر في متابعتنا لهذا النتاج الفكري على اثنين من المفكرين الاشتراكيين الإصلاحيين هما (برنشتين) و (جوريس).

نال (أدوارد برنشتين ١٨٥٠-١٩٣٢م) لقب (التصحيحي) بعد أن بدأ حياته الفكرية والسياسية ماركسياً وانتهى داعية لإعادة النظر في الماركسية وتخطئتها في الكثير من أفكارها. عمل برنشتين مستخدماً في أحد المصارف ثم أصبح محررا في إحدى الصحف وارتبط شخصياً بـكل من ماركس وأنجلز ووثق علاقته بـكارل كاوتسكي فكانت ثمرة هذه العلاقة وضع أعمالهما الفكرية الأولى في خدمة الماركسية وفي سبيل نشرها. بدأ برنشتين نقده للماركسية عام ١٨٩٥م، وأتم قطيعته معها بنشره لسلسلة من المقالات في صحيفة (العصر الجديد) بعنوان (قضايا اشتراكية). أما رسالته إلى مؤتمر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني عام ١٨٩٨م وكتابه المعنون (الاشتراكية النظرية والديمقراطية الاجتماعية العملية) فلا

يتضمنان شيئا جديدا أكثر إعطاء الشكل النهائي لأفكاره التصحيحية، وفيهما لا يتراجع عن الماركسية فقط بل ويتراجع أيضا عن كل المبادئ الخاصة بالاشتراكية الثورية. وقد شملت تصحيحية برنشتين أغلب مبادئ الماركسية حتى أنه أصابها في الصميم عندما دحض فكرتها عن تراكم رأس المال وتركزه الاحتكاري انطلاقا من دحضه لفكرتها عن فائض القيمة. وهو لا يكتفي بإنكار صحة أفكار ماركس عن تراكم الثروات وتركزها لكنه يعارض أيضا فكرته عن الاختفاء العاجل للصناعات والحرف الصغيرة بسبب التطور والنمو الرأسماليين ويورد الكثير من الإحصاءات التي تثبت مقاومة هذه الصناعات والحرف للاندفاع القوي للصناعة الكبيرة مؤكدا أن الاقتصاد الرأسمالي يحقق تحسنا ثابتا ومستمرا في عائد العمل بما يتعارض مع مقولة ماركس عن الإفقار المطلق للطبقات الحرفية والعمالية في ظل النظام والاقتصاد الرأسماليين. وقد أوضح برنشتين أن عدد الأشخاص المرفهين يتزايد باستمرار بفعل تقدم الإنتاج، ويبدو أنه شاء إقناعنا بأن هذا التقدم لا يمكن إدراكه إذا ما سلم المرء بنظرية الإفقار الرأسمالي للطبقتين العاملة والبرجوازية الصغيرة، فإذا كان من اللازم أن يتزايد عدد المحرومين وينخفض عدد أقطاب رأس المال فكيف يتم تحقيق الزيادة في عائد الإنتاج ؟

أما بالنسبة للأزمات الاقتصادية، فيرى برنشتين أن أسبابها لا تكمن في الإفقار ومن ثم فإن الرأسمالية قادرة على حلها لوقت طويل. وهو ينكر احتمال حدوث الكوارث العظمى السياسية والاقتصادية مؤكدا على الانتقال من المجتمع الحالي إلى مجتمع المستقبل عن طريق التطور البطيء والنظامي، وينذر من خطر أولئك الذين يتمسكون بالنظرية الماركسية عن الكارثة الرأسمالية لأن منطقهم الفكري يقودهم إلى الكفاح بشدة ضد التطور البطيء والعمل على إعاقته منتهيا من ذلك إلى معارضة الوصول إلى السلطة بالطريقة الثورية ورفض ومعارضة دكتاتورية الطبقة العاملة طارحا الديمقراطية كبديل مناسب لأنها في نظره النظام السياسي الوحيد الذي يسمح بالتطور البطيء ولكن الأكيد أيضا باتجاه المثل الأعلى الاشتراكي، وبقدر ما يبدو برنشتين مقتنعا تماماً بتعذر القفز فوق المراحل المهمة

لتاريخ الشعوب، فإنه يعلق أهمية كبرى على الصراع البرلماني والسياسي للاشتراكية في إطار الديمقراطية العامة لأن الاشتراكية في نظره ليست هدفاً ولا شكلاً اجتماعيا محدداً بدقة بل حركة اجتماعية في حالة سيرورة مستمرة نحو التقدم الذي لا يمكن بلوغ نهايته ولكنه يتحقق باستمرار. وهو وإن تصدى لأولئك الذين اتهموه بمعارضة الماركسية زاعما أنه لم يرد قلبها أبدا لكنه أراد تصحيحها، إلا أنه ذهب بعيداً بهذا التصحيح حتى جعله في النهاية مفتقراً لأية علاقة بالماركسية.

أما (جان جوريس ١٨٥٩-١٩١٤م) فإنه الحالة النموذجية للاشتراكيين الفرنسيين الذين وقفوا على حدود الماركسية دون دخولها. ولد جوريس في فرنسا من عائلة برجوازية ذات أصول دينية كاثوليكية قديمة ليس فيها ما يدعوه لأن يكون اشتراكيا لا بل ولا حتى جمهورياً. عمل جوريس تاجراً متجولاً لسنوات عديدة قبل أن ينسحب من هذا العمل إلى مزرعة صغيرة لأسباب صحية لتتاح له الفرصة لتوسيع أفقه بالدراسة التي كان مبرزا فيها حتى أنه تخرج الأول في دار المعلمين العليا في عام ١٨٧٨م ليتم بعدها دراسته للأدب الإغريقي والفلسفة مما أهله للقبول لنيل شهادة الأستاذية في الفلسفة. وقد اهتم جوريس بدراسة الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر وربما انصرف تحت تأثيرها عن الديانة الكاثوليكية التي سيعكس تحليله لها انحيازه الشديد للمواقف العلمانية والجمهورية التي كانت الصلة بينهما قائمة ووثيقة في فرنسا. ثم أصبح محاضراً في جامعة تولوز، وترشح عن الاتحاد الجمهوري ليصبح نائباً فتبدأ بذلك مشاركته الفعلية في الحياة السياسية. ولم تكن لكل ذلك دلالة اشتراكية لديه آنذاك، فما كان يشغل باله في الفترة الواقعة بين ١٨٨٥-١٨٨٩م بوجه خاص هو اتحاد الجمهوريين إزاء خطر عودة الملكية وجاء توجهه إلى الاشتراكية من خلال نوع من المثالية التي جعلت منه اشتراكيا ولكن ليس ماركسياً أبداً. وعلى الرغم من حرصه جوريس على التميز عن برنشتين فإنه يبقى مثله تصحيحاً في كل الأحوال مع اختلاف بين النزعتين التصحيحيتين الألمانية والفرنسية. فالأولى تصحيح للماركسية ومعطياتها من داخل الماركسية نفسها، أما الثانية فتصحيح للماركسية ومعطياتها من خارج الماركسية. وكان جوريس قد

صرح قبل نشر كتابه الضخم (التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية) أنه ينطلق في عمله هذا من الماركسية مؤكداً على الشروط الاقتصادية وشكل الإنتاج والملكية بوصفهما ركيزة التاريخ، ومؤكدا على تأثير الحالة الاقتصادية على الحكومات والآداب والأفكار وكل نظم الحياة.

إلا أن جوريس لم يُسلّم حقا بمقولة الماركسية عن أولوية العوامل المادية الاقتصادية المتمثلة في عناصر الإنتاج والتبادل بالقياس إلى العوامل الأخرى مصرا على ما دعاه بالتكوين الذهني للإنسانية، فهناك تطور سيكولوجي سبق ويسبق التطور التاريخي. فعندما برز الإنسان من الحيوانية الواطئة تكونت في الدماغ الأول للإنسانية الوليدة استعدادات وميول وإدراك للوحدة في التنوع الذي تشهده الظواهر وما تاريخ الإنسانية كله إلا تاريخ تطور هذه الاستعدادات والميول والإدراكات. فهل يعني ذلك أن الفكر يحكم التطور الاقتصادي بدلاً من أن يكون نتاجا له؟ إن جوريس بسبب إيمانه بالقدرات التنظيمية للرأسمالية يستبعد مفهوم الكارثة الثورية مخالفا ماركس بشأن الصراع الطبقي ومقدماته ونتائجه. فقد أوضح في كتابه (الجيش الجديد) أن أكبر الرأسماليين وأكثرهم ضخامة في الثروة يكونون في ساعات معينة خائفين مما ينتج عن ثرواتهم الكبيرة من تفاوت واختلاف بينهم وبين باقي الناس، لذلك فمن المؤكد أن هذه الثروات التي لا حدود لها ستكون سببا في إصابتهم بالذهول والاضطراب، وفي مثل هذه الأوقات سيكون هؤلاء الرأسماليون الكبار ضعفاء إلى درجة العجز عن مقاومة بعض المطالب الإنسانية الأولية للجماهير التي تعاني وتطلب، على الأقل، نوعاً من الضمان لمواجهة ضيق الأيام القديمة والبطالة وأسلوب الاستغلال الأكثر وحشية الذي يصيبها.

ولم يفصل جوريس بين الاشتراكية والديمقراطية، فاشتراكيته أولا وقبل كل شيء اشتراكية فردية ذات طبيعة ديمقراطية لأن الجماعية تبدو في نظره متناقضة مع الاشتراكية التي هي عنده التأكيد الأسمى للحق الفردي، فليس هناك في رأيه ما يسمو على الفرد. وهو يؤكد أن الاشتراكية هي الفردية المنطقية والتامة وهي استمرار للفردية الثورية بقدر ما أنها توسع من نطاق هذه الفردية، والاشتراكية هي

وحدها التي ستمنح إعلان حقوق الإنسان كل معناه وتحقق فعلاً كل ما فيه من الحقوق. وتبدو اشتراكية جوريس باعتبارها ذات طبيعة توفيقية بين الاشتراكية والحرية، حتى أن هذه المحاولة التوفيقية ستحكم موقفه المنحاز إلى الاستعمار والذي لم يتغير إلا بشكل بطيء ومحدود حتى عام ١٩٠٥ على الرغم من توجهه الاشتراكي. فقد كان الاستعمار في كامل ازدهاره آنذاك، واستطاع الاستعمار الفرنسي أن يمد نفوذه إلى أصقاع مختلفة في آسيا وأفريقيا، ولم يُبد جوريس اكتراثا كبيرا بذلك على الرغم من اشتراكيته لا بل يبدو أنه سلم به كحقيقة واقعة لأن الاستعمار عنده يضمن وفرة في الأجور للطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية ويحقق التقدم للشعوب المستعمرة على الرغم من ابتزازه لها، لذلك فإنه يعتبر العمل ضد الاستعمار ليس غير مجد فحسب بل وخطير أيضا لأنه يزيد من فرص قيام الدكتاتوريات. لذلك ينصح جوريس الاشتراكيين بألا يعملوا ضد الاستعمار وإنما يكتفون بالتوصية بإتباع سياسة استعمارية أكثر تجانساً وأكثر حذراً وأكثر إنسانية! وفي ضوء ذلك طرح جوريس على البرلمان الفرنسي عام ١٨٩٨م مشروعاً لتحرير المسلمين الجزائريين عن طريق منحهم صفة المواطنين الفرنسيين، وأن يُمنحوا بوجه خاص، وعلى مراحل، الحق في التصويت دون الطلب إليهم أن يتنازلوا عن مركزهم الشخصي، وينبغي تحضيرهم للاتحاد بالطبقة العاملة الأوروبية ليعملوا في الجزائر ضد كل أشكال رأس المال.

غير أن النزاع الذي اندلع عام ١٩٠٥م بين فرنسا وألمانيا للهيمنة على مراكش ولّد لدى جوريس القناعة بأن الحرب العالمية واقعة لا محالة بسبب هذا النزاع الاستعماري، وإذ أُتيحت له في هذه الفترة الفرصة الاطلاع على الدراسات التي كتبت حول الاستعمار فقد أصبح أكثر وعيا بالتلازم بين الحرب والاستعمار الذي بدأ ينتقده نقداً شديداً. وبقدر ما نمت لدى جوريس في هذه المرحلة فكرة حق الشعوب الخاضعة للاستعمار في الاستقلال بقدر ما اضمحلت لديه فكرة أن شعوب المستعمرات أطفال تحمل إليهم فرنسا التقدم معترفا بالأبعاد المستقبلية للحضارات الأخرى غير الأوروبية. ومنذ عام ١٩٠٨م بدأ جوريس يتحدث عن الثورة الروسية

واليقظة الواسعة لآسيا ويلاحظ تنوع الحضارة الإسلامية التي رأى أنها تجمع بين الدين والفلسفة والعلم والسياسة ويعلن دهشته من الخصائص شبه العالمية لهذه الحضارة التي تختلط فيها، على حد تأكيده، كل تنوعات العالم الإغريقي والتقاليد اليهودية والمسيحية والسريانية وقوة إيران وكل قوة العبقرية الآرية المختلطة مع قوة العبقرية السامية عن طريق العباسيين. وعبر إدراكه للعلاقة بين الاستعمار والحرب توجه نحو جوريس معارضة الحرب مترعما اعتبارا من عام ١٩٠٥م معارضة كل السياسات الحربية التي باتت تمثل عنده مأساة ويمكن أن تنبثق عنها الدكتاتوريات، ودافع عن هذا الموقف في كل المؤتمرات الاشتراكية التي عقدت بين ١٩٠٦-١٩٠٧م وطالب بتطويق الرأسمالية من كل جانب وأكد على ضرورة تحاشي الحروب مما أثار حقد دعاة الحرب ضده فاغتيل عام ١٩١٤م عشية الحرب العالمية الأولى. ونخلص مما تقدم في هذا الفصل إلى أن الماركسية وهي تعيش أجواء التقدم العلمي والفلسفي الأوربي الحديث، وتتعامل مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لحقبة معينة من القرن التاسع عشر، استطاعت أن تكوّن لنفسها نظرية خاصة بها. بيد أن هذا الواقع خضع للتطور، ويبدو أن ماركسيي هذا القرن عجزوا عن إدراك هذا التطور والتكيف معه، فخضعوا لنوع من القدرية، في حين رفض الاشتراكيون الإصلاحيون إدراج هذا التطور ضمن النظرية الخاصة للماركسية بل ووجدوا فيه نقضاً لها. إلا أن الماركسية عندما وجدت لم توجد بوصفها فكراً مهيمناً، وإن كانت قد سعت لأن تكون كذلك، وتفاوت نجاحها في هذا الميدان من فترة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر ومن منظمة إلى أخرى. وتسمح هذه الحقيقة بالتأكيد على أن الماركسية وجدت نفسها أمام حشد من المنتظمات الفكرية التي عكس حوارها معها عناصر قوة الماركسية التي كانت تغتني من خلال هذا الحوار لتكتسب طابع النظرية الشمولية.

# مصادر ومراجع مختارة


- أ. م. جود. النظرية السياسية الحديثة. ترجمة: عبدالرحمن صدقي أبوطالب. المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. القاهرة. ١٩٦٢.

- ابراهيم أباظة وعبد العزيز غنام. تاريخ الفكر السياسي. دار النجاح. بيروت. ١٩٧٣.

- إبراهيم كبة. دراسات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي. مطبعة الإرشاد. بغداد. ١٩٧٠.

- أحمد عطية الله. القاموس السياسي. ط٣. دار النهضة العربية. مصر. ١٩٦٨.

- ادوار. م. بيرنز. أفكار في صراع. النظريات السياسية في العالم المعاصر. ترجمة: عبدالكريم أحمد. دار الآداب. بيروت. ١٩٧٥.

- آرنست باركر. النظرية السياسية عند اليونان. ترجمة: لويس اسكندر. مؤسسة سجل العرب. القاهرة. ١٩٦٦.

- آرنست بلوخ. فلسفة عصر النهضة. ترجمة: إلياس مرقص. دار الحقيقة. بيروت. ١٩٨٠.

- آرنستو لاندي. أعلام الفكر السياسي. دار النهار. بيروت. ١٩٧٠.

- اريك ماتياس. كاوتسكي والكاوتسكية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٨.

- أسامة أمين الخولي(محرر). العرب والعولمة(ندوة). ط٢. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٨.

- الان تورين. إنتاج المجتمع. ترجمة: إلياس بديوي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٦.

- ألفين وهايدي توفلر. الحرب والحرب المضادة..الحفاظ على الحياة في القرن المقبل. تعريب: صلاح عبدالله. ط١. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.

- إمام عبدالفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل..دراسة لمنطق هيجل. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٨٢.

- إميل برهييه. تاريخ الفلسفة..القرن السابع عشر. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٣.

- أندريه كريسون. روسو. ترجمة: نبيه صقر. منشورات عويدات. بيروت. ١٩٨٧.

- أنطوني جيدنز. بعيدا عن اليسار واليمين..مستقبل السياسات الراديكالية. ترجمة: شوقي جلال. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠٢.

- أنطونيو بوزوليني. غرامشي. ترجمة: سمير كرم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٧.

- أنطونيو غرامشي. قضايا المادية التاريخية. ترجمة: فواز طرابلسي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٩.

- أوليفر كوكس. الرأسمالية نظاما. ترجمة: إبراهيم كبة. مطبعة العاني. بغداد. ١٩٧٤.

- باتريك هارمن وآخرون. النظام العالمي الجديد..القانون الدولي وسياسة المكيافلين. ج١. تعريب: أنور مغيث. ط١. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. ١٩٩٥.

- برتراند راسل. تاريخ الفلسفة الغربية. ٢ج. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٦٨.

- برنارد غروتويزن. فلسفة الثورة الفرنسية. ترجمة: عيسى عصفور. منشورات وزارة الثقافة والسياحة. دمشق. ١٩٧٠.

- بوخارين. ألف باء الشيوعية. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.

- بول رونسون. اليسار الفرويدي. ترجمة: لطفي فطيم وشوقي جلال. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٤.

- بول سويزي وآخرون. الإقطاع والرأسمالية. ترجمة: عصام الخفاجي. دار ابن خلدون. بيروت. ١٩٧٧.

- بول هازار. الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر. ترجمة: محمد غلاب. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٥٨.

- بول هيرست وجراهام طومسون. ما العولمة..الاقتصاد العالمي وإمكانيات التحكم. ترجمة: فالح عبد الجبار. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠١.

- بيار و مونيك فافر. الماركسية بعد ماركس. ترجمة: نسيم نصر. منشورات عويدات. بيروت. ١٩٧٤.

- بيير أنسار. ماركس والفوضوية. ج١: سان سيمون. ترجمة: ذوقان قرقوط. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٥.

- بيير سويري. الماركسية بعد ماركس. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٥.

- توماس ل. فريدمان. السيارة ليكساس وشجرة الزيتون..محاولة لفهم العولمة. ترجمة: ليلى زيدان. ط١. القاهرة. الدار الدولية للنشر والتوزيع. ٢٠٠٠.

- توم. ب. بوتومور. الطبقات في المجتمع. ترجمة: وهيب مسيحة. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. د ت.

- توماس مور. يوتوبيا. ترجمة وتقديم: إنجيل بطرس سمعان. دار المعارف. مصر. ١٩٧٤.

- تيودور دريبر. أصول اليسار الأمريكي. ترجمة: عصام السوقي. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. ١٩٨٢.

- ج. د. هـ. كول. رواد الفكر الاشتراكي. ترجمة: منير بعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٧٨.

- جاك تكسيه. غرامشي: دراسة ومختارات. ترجمة: ميخائيل إبراهيم مخول. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٢.

- جان توشارد وآخرون. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: علي مقلد. الدار العالمية. بيروت. ١٩٨١.

- جان جاك روسو. الاعترافات. ترجمة: محمد بدرالدين خليل. الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة. د ت.

- جان جاك شيفالييه. أمهات الكتب السياسية. ترجمة: جورج صدقني. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٨٠.

- جان جاك شيفالييه. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٥.

- جان كريستوفر روفين. أوهام الإمبراطورية وعظمة البرابرة. نظرية مجابهة الشمال مع الجنوب. ط١. سرت- الجماهيرية العربية الليبية. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان. ١٩٩٥.

- جان كابييه. كالفين. ترجمة: حسيب نمر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨١.

- جان هيبوليت. مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. ترجمة: أنطوان حمصي. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧١.

- جورج ادوارد سنبلة. الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشة. ترجمة: تيسير شيخ الأرض. وزارة الثقافة والسياحة. دمشق. ١٩٦٨.

- جورج سباين. تطور الفكر السياسي. ٥ج. دار المعارف. مصر. ١٩٦٩.

- جورج طرابيشي. الماركسية والأيديولوجيا. ط١. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧١.

- جورج لاباد و ريليه لوارد. مقدمة في علم الاجتماع. ترجمة: هادي ربيع. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. د.ت.

- جورج لوكاش. التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة: حنا الشاعر. دار الأندلس. بيروت. ١٩٧٩.

- جورج لوكاش. الفكر اللينيني. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧١.

- جوزيبي بريتزوليني. حياة مكيافيللي الفلورنسي. ترجمة: طه فوزي. مؤسسة سجل العرب. القاهرة ١٩٦٤.

- جوستاف لانسون. فولتير. ترجمة: محمد غنيمي هلال. مطبعة الأطلس. القاهرة. ١٩٤٢.
- جوليان فروند. باريتو. ترجمة: منى النجار. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٠.
- جون ديوي. الفردية قديما وحديثا. ترجمة: خيري حماد. مكتبة دار الحياة. بيروت. ١٩٧٩.
- جون نيف. الأسس الثقافية للحضارة الصناعية. ترجمة: محمود زايد. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٢.
- جون هرمان راندل. تكوين العقل الحديث. ج١. ترجمة: جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت. ١٩٦٥.
- جيرار فان. من فرانكفورت إلى فرانكفورت. مجلة المنار. باريس. عدد ١١. نوفمبر ١٩٨٥.
- حسن صعب. علم السياسة. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٦٦.
- حسن محمد حسن. النظرية النقدية عند ماركيوز. دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٩٣.
- حسن نافعة وسيف عبد الفتاح(إشراف وتحرير). العولمة قضايا ومفاهيم. القاهرة. جامعة القاهرة-كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- قسم العلوم السياسية. سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٢) للعام الجامعي ١٩٩٩-٢٠٠٠. ٢٠٠٠.
- درسدن. الحركة الإنسانية والنهضة. ترجمة: عمر شخاشيرو. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٢.
- ديفيد هيوم. محاورات في الدين الطبيعي. ترجمة وتقديم: فيصل عباس. دار الحداثة. بيروت. ١٩٨٠.
- رنيه سرو. هيجل. ترجمة: جوزيف سماحة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٤.
- روبرت بالمر. الثورة الفرنسية وامتداداتها. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٩.

- ريتشارد هيجوت. العولمة والأقلمة..اتجاهان جديدان في السياسة العالمية. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. أبو ظبي. ١٩٩٨.
- ريمون آرون. أفيون المثقفين. دار الكاتب العربي. بيروت. د ت.
- ريمون آرون. صراع الطبقات. ترجمة: عبدالحميد الكاتب. منشورات عويدات. بيروت. ١٩٨٠.
- زبغنيو بريجنسكي. بين عصرين. ترجمة: محجوب عمر. ط١. دار الطليعة. بيروت. ١٩٨٠.
زكريا إبراهيم. دراسات في الفلسفة المعاصرة. ج١. مكتبة مصر. القاهرة. ١٩٦٨.
- سيفرين روجوسامو. العولمة ومستقبل أفريقيا..نحو تحقيق التنمية المستدامة. ترجمة نهاد جوهر. ط١. القاهرة. الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية. ٢٠٠٢.
- سانتياغو كاريللو. الأوروشيوعية والدولة. ترجمة: سعاد محمد خضر. منشورات الثقافة. بغداد. ١٩٧٨.
- صالح السنوسي. العرب من الحداثة إلى العولمة. ط١. القاهرة. دار المستقبل العربي. ٢٠٠٠.
- طلعت عيسى. سان سيمون. دار المعارف. مصر-القاهرة. ١٩٥٩.
- عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء-بيروت د.ت.
عبد الباسط عبدالمعطي (محرر). العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي (ندوة). ط١. مكتبة مدبولي. القاهرة. ١٩٩٩.
- عبد الحسين شعبان. الصراع الأيديولوجي في العلاقات الدولية وتأثيره على العالم العربي. دار الحوار. سوريا. ١٩٨٥.
- عبد الرضا الطعان. البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية.دراسة في علم الاجتماع السياسي. دار الشؤون الثقافية العامة العراق. بغداد. ١٩٩٠.

- عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري(إشراف). الموسوعة السياسة. ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٤.
- عاطف السيد. العولمة في ميزان الفكر..دراسة تحليلية. الإسكندرية. مطبعة الانتصار. ٢٠٠١.
- علاء طاهر. مدرسة فراكفورت. معهد الإنماء القومي. بيروت. د ت.
- علي عبدالمعطي محمد. الفكر السياسي الغربي. دار الجامعات المصرية. الإسكندرية. ١٩٧٥.
- فرنسيس فوكوياما وآخرون. نهاية التاريخ ودراسات أخرى. ط١. بيروت. دار الحضارة الجديدة. ١٩٩٣.
- فؤاد محمد شبل. الفكر السياسي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. مصر. ١٩٧٤.
- فرنسوا شاتليه. هيجل. ترجمة: جورج صدقني. وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٧٠.
- فرنسوا شاتليه. تاريخ الأفكار السياسية. معهد الإنماء العربي. بيروت. ١٩٨٤.
- فيليب توري. سارتر. ترجمة: جورج جحا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٧٣.
- كارل كاوتسكي. طريق السلطة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٨.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز. الأيديولوجيا الألمانية. ترجمة: فؤاد أيوب. دار دمشق. دمشق. د ت.
- كارل ماركس وفردريك أنجلز. مختارات. ٤ ج. دار التقدم. موسكو. د ت.
- كريستيان بالوا. الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ترجمة: عادل عبدالمهدي. دار ابن خلدون. بيروت. ١٩٧٨.
- كرين برنتون. أفكار ورجال..قصة الفكر الغربي. ترجمة: محمد محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ١٩٦٥.
- كورياتشوف. البرسترويكا. ترجمة: سعاد محمد خضر. بغداد.
- ل. بودون ور .بوريكو. المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة: سليم حداد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٦.

- ليون تروتسكي. الثورة الدائمة. دار الطليعة. بيروت. ١٩٧٢.

- مارسيل بريلو. تاريخ الأفكار السياسية. الدار الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٦.

- ماكس دوركهايم. بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية. ترجمة: محمد علي اليوسفي. دار التنوير. بيروت. ١٩٨٠.

- ماكس فيبر. رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة: نادر ذكري. ط١. بيروت. دار الحقيقة. ١٩٨٢.

- محمد سبيلا. الأيديولوجيا.نحو نظرة تكاملية. ط١. المركز الثقافي الدولي. بيروت. ١٩٩٢.

- محمد سعيد فرح. الطفولة والثقافة والمجتمع. الإسكندرية. منشأة المعارف. ١٩٩٣.

- محمد عاطف غيث. قاموس علم الاجتماع. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٩.

- محمود أمين العالم. العولمة وخيارات المستقبل. القاهرة. قضايا فكرية للنشر والتوزيع. ١٩٩٩/١٠.

- مجموعة مؤلفين. الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة: فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق. سلسلة الألف كتاب. القاهرة. ١٩٦٤.

- محمد فتحي الشنيطي. النظرية السياسية عند هيوم. دار المعرفة. القاهرة. ١٩٦٢.

- محمد فتحي الشنيطي. جون لوك. دار الطلبة العرب. بيروت. ١٩٦٩.

- محمد فتحي الشنيطي. نماذج من الفلسفة السياسية. مكتبة القاهرة الحديثة. القاهرة. ١٩٦١.

- مراد وهبة. المذهب في فلسفة برجسون. دار المعارف. بيروت. ١٩٦٩.

- مكيافيللي. الأمير. تعريب: خيري حماد. المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٠.

- مكيافيللي. مطارحات مكيافيللي. تعريب: خيري حماد. المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٦٢.
- ملحم قربان. محاضرات في تاريخ الفكر السياسي. مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية. الجامعة اللبنانية. ١٩٦٧.
- موريس كورنفورث. مدخل إلى المادية الجدلية. ترجمة: محمد مستجير مصطفى. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٠.
- موسكفتشيف. نقض الأيديولوجية ما بين الوهم والحقيقة. ترجمة: حمزة برقاوي وغالب جرار. مكتبة ميسلون. دمشق د.ت.
- نازلي إسماعيل حسين. الشعب والتاريخ: هيجل. دار المعارف المصرية. القاهرة. ١٩٧٦.
- ناصيف يوسف حتي. القوى الخمس الكبرى والوطن العربي. ط١. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٨٧.
- ناصيف نصار. منطق السلطة. دار أمواج. بيروت. ١٩٩٥.
- نبيل علي. الثقافة العالمية وعصر المعلومات. ط١. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠١.
- نديم البيطار. الأيديولوجيا الانقلابية. المؤسسة الأهلية. بيروت. ١٩٦٤.
- نعوم شومسكي وآخرون. العولمة والإرهاب. حرب أمريكا على العالم. ترجمة: حمزة المديني. ط١. القاهرة. مكتبة مدبولي. ٢٠٠٣.
- هربرت ماركوز. الإنسان ذو البعد الواحد. ترجمة: جورج طرابيشي. دار الآداب. بيروت. ١٩٨٨.
- هارولد لاسكي. الديمقراطية الأمريكية. ترجمة: راشد البراوي. مكتبة الأنجلومصرية. القاهرة. ١٩٦٠.
- هانس-بيتر مارتين وهارالد شومان. فخ العولمة. ترجمة وتقديم: عدنان عباس علي. ط٢. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. سلسلة عالم المعرفة. ٢٠٠٣/٩.

- يوهان هويزنجا. أعلام وأفكار..نظرات في التاريخ الثقافي. ترجمة: عبـدالعزيز توفيق جاويد. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٧٢.